REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR: S. E. LE CARDINAL MERCIER

DIRECTEUR: MAURICE DE WULF

27

VINGT-SEPTIÈME ANNÉE

Deuxième série — 1925 — Deuxième année

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

LOUVAIN
IMPRIMERIE « *NOVA ET VETERA* »
136, rue de Tirlemont, 136

1127 D

I

LE RÉEL ET L'INTELLIGENCE

L'épistémologie néo-thomiste nous paraît en sérieux progrès. N'en déplaise aux personnes « pratiques » qui attendent de la doctrine traditionnelle des formules définitives et d'utilisation rapide, ce progrès soulève des questions qui vont s'élargissant, les fondements du système dévoilent à la réflexion une complexité croissante. Il faut s'en réjouir. La vérité philosophique n'est point facile. Elle ne se livre pas aux gens pressés, entre deux trains. Elle ne se met pas, en comprimés, dans la poche des hommes d'action. Mieux le réalisme, que nous croyons être celui de saint Thomas, apparaîtra différent d'un réalisme naïf et irréfléchi, plus il se montrera capable de satisfaire aux exigences sévères des esprits les mieux aiguisés au contact de la critique moderne.

Il ne s'agit pas de relever les nombreuses études qui ont paru, de divers côtés, depuis que nous parlâmes ici-même du réalisme « immédiat » [1]. D'autres ont bien voulu se charger de cette tâche minutieuse [2].

Mais certains de ces travaux appellent des réflexions et nous invitent à des précisions qui, sans doute, ne seront pas les dernières. C'est ainsi que, par la discussion, les idées mûrissent. Pour construire, dans l'esprit de saint Thomas, une épistémologie complète, un effort est néces-

1) *Le réalisme immédiat. Rev. Néo-Scolastique de Philos.*, mai 1923.
2) Voir le *Bulletin d'épistémologie* si riche et si exact du R. P. Kremer.

saire que nul, sans doute, ne peut croire achevé. Si nous avons quelque raison de penser que les pierres apportées par nous sont dans le style traditionnel [1]), il importe cependant d'examiner avec soin celles que d'autres ont pu découvrir et qui nous paraissent d'un style différent. La pensée thomiste est complexe, c'est la marque de sa vérité, le fruit nécessaire de l'équilibre où elle met les quelques tendances classiques dont elle procède et qu'elle synthétise. Lorsqu'il s'agit d'exprimer les intentions secrètes qu'elle recèle, afin de répondre à des problèmes nouveaux, il ne faut pas espérer une complexité moindre.

Nous devons rappeler d'abord ce que nous avons dit, ici et ailleurs [2]), sur les rapports de l'épistémologie et de la métaphysique. Il nous paraît que l'épistémologie [3]) doit affermir les assises premières sur lesquelles s'élèvera l'édifice d'une pensée techniquement sûre de ses démarches et de leur valeur précise. Elle précède donc de quelque façon la métaphysique générale, et davantage encore la métaphysique spéciale du sujet connaissant. Mais, sans doute, aussi bien que la métaphysique, elle est une œuvre de réflexion qui ne survient que dans un esprit déjà formé, en possession de cette métaphysique spontanée qui se cache dans les constructions du sens commun, et chez lequel une certaine épistémologie non moins spontanée a déjà fonctionné. Doit-il oublier tout cela, et en outre tout ce que les sciences particulières lui ont peut-être appris ? Nul ne le

1) Nous avons déjà signalé notre accord fondamental avec certains thomistes de marque : le R. P. Gény, le R. P. Garrigou-Lagrange, le R. P. Le Rohellec. Nous en pourrions citer d'autres.

2) *Note sur le problème de la connaissance (Ann. Inst. de Phil.*, 1913, p. 688). — *Le Réalisme immédiat*, pp. 158 sqq.

3) *L'épistémologie* ou *théorie de la connaissance* est l'étude de la connaissance comme telle, non pas comme acte psychique en général, mais précisément comme acte qui prétend atteindre et qui atteint des objets et des choses. Elle devient une *critique* lorsqu'elle opère un discernement entre la valeur de nos diverses connaissances.

pensera. Peut-il faire usage de ce qu'il sait? A coup sûr, et sans cela il n'arriverait jamais à saisir les exigences des problèmes qu'il aborde ni à se hausser au niveau auquel on l'appelle. Il n'en est pas moins vrai que la reconstruction critique ne se fonde proprement sur aucune de ces démarches. On a fait d'abord, comme M. Jourdain faisait de la prose, de la métaphysique « sans le savoir » ; il faut la refaire en le sachant. Dans cette dure école chaque pas doit être fait avec une pleine conscience de ce qu'il représente et de ce qu'il suppose, et il y a certains pas qui n'en présupposent point d'autres et qui sont, non point dans l'histoire vécue d'une conscience, mais dans l'ordre idéal d'une discipline, les premiers.

Il se peut donc que, pour aider les débuts de l'épistémologie, j'aie fait appel à des notions, même élaborées, de métaphysique, sur le sujet spirituel et la connaissance, tout cela n'a d'abord qu'un rôle provisoire. Et, s'il est bien clair que plus tard, en éclaircissant définitivement la nature de la connaissance nous renforçons nos premières positions, il me paraît cependant que celles-ci, en elles-mêmes ne reposent sur aucune de ces considérations. Je sais bien qu'au sens du regretté P. Rousselot « c'est exactement la même chose de supposer tout et de ne supposer rien » et que « la méthode abstractive et arbitraire est celle qui isole au début un élément partiel » [1]) ; mais si l'on voulait, à ce titre, me présenter une philosophie comme un bloc qu'il faut admettre en entier sans en chercher les bases, je ne me sentirais pas très rassuré.

Il est clair que le philosophe ne peut cesser de penser, ni de vivre, ni d'être homme. Mais il veut savoir exactement ce que signifie sa vie d'homme et sa pensée. Que, pour cela, il doive commencer par la supposer tout entière, je le veux bien ; mais dans la réponse qui sera un système de philo-

1) *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance. Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 1910, p. 507.

sophie, il y a certaines affirmations qui vont commander toutes les autres. Ne peuvent-elles se poser de telle manière qu'au moment où elles se posent elles ne dépendent de rien et qu'elles soient, en même temps, assez fermes pour se suffire à elles-mêmes?

Je ne crois pas que l'épistémologie soit seule à établir ces points de départ. Il appartient à la métaphysique générale ou ontologie de dresser l'inventaire des notions premières et de les préciser, d'énoncer correctement les premiers principes et d'y rattacher les conséquences qu'ils permettent d'établir. Il appartient aux branches ultérieures de dresser le catalogue de leurs principes, de déterminer le sens des notions qu'ils relient et de les rapporter à la métaphysique générale. Le rôle de l'épistémologie est proprement de déterminer leur valeur. C'est une œuvre qui se juxtapose à celle de la métaphysique et qui avance et progresse avec elle. Elle ne s'arrête point d'ailleurs à la métaphysique générale ; elle accompagne, pour en faire la critique, toutes les branches du savoir. Y a-t-il lieu dès lors de faire de ce problème l'objet d'un traité spécial, ou de le traiter avec les branches auxquelles il se rapporte ? Question qui préoccupe, à juste titre, quiconque a souci de construire un cours encyclopédique ou un manuel de philosophie : il ne faut pas en exagérer l'importance en soi. Au point de vue simplement logique, et nullement pédagogique, de la structure idéale du savoir réfléchi, il me paraît qu'une critique ou une épistémologie, d'abord générale, puis spéciale, précède, à chaque pas, les démarches définitives d'une science et d'une philosophie sûres d'elles-mêmes et, si l'on peut dire, conscientes pleinement de ce qu'elles font [1]).

C'est bien ce problème de valeur que veut poser le R. P. Gabriel Picard : il ne suffit pas de l'évidence pour

1) Dans les *Acta Hebdomadae thomisticae* on trouve une intéressante discus-

y répondre, « c'est à propos de l'évidence même qu'il se pose » [1]). Il s'agit de savoir si nous pouvons faire confiance à cette évidence et lui attribuer une portée réelle. Qu'elle s'impose à l'esprit, on le sait bien ; mais on demande de quel droit, et, faute pour elle de montrer ses titres, on continuera sans doute à la subir, mais on pourra n'y voir qu'un fait subjectif, tout au plus une nécessité humaine dont nous ne savons quelle est la portée.

En somme ce problème est bien celui auquel Descartes donnait une figure si frappante et si pittoresque par l'hypothèse du malin génie. Mais aussitôt entrevu, ce problème peut prendre des formules qui en déforment singulièrement le sens et qui pèsent lourdement sur la solution.

Je remarque que le P. Picard parle indifféremment de la « portée de l'évidence » et de la confiance à avoir dans la « valeur de notre esprit » et dans son « aptitude au vrai » ;

sion *De ordine partium philosophiae*. Je suis tout à fait de l'avis du P. Garrigou-Lagrange : si l'on cherche à déterminer l'ordre dans lequel se bâtit psychologiquement la science humaine, la critique doit suivre non seulement la constitution de certaines sciences inférieures, mais celle d'une « philosophie naturelle » selon les principes spontanés du sens commun, celle aussi de la psychologie expérimentale. Comme je l'ai dit autrefois, la critique se place naturellement à l'entrée de la métaphysique (cfr. *Note* citée plus haut, p. 688). D'autre part, il faut bien dire qu'après la critique et la métaphysique un retour réflexif s'impose sur certaines choses. En particulier, la critique des sciences doit préciser la valeur de leurs renseignements avant que la philosophie ne les utilise ; on ne fera pas la critique des sciences sans quelques notions générales de critique. De même l'ontologie du sujet connaissant ne sera définitivement assise qu'après la critique. Ainsi de suite, pour d'autres questions.

Au point de vue pédagogique, la seule solution est celle que le P. Gény a depuis longtemps suggérée. Avant d'aborder l'enseignement proprement supérieur, approfondi et spécialisé, il faut que les jeunes esprits reçoivent, le plus tôt possible, une première initiation à l'ensemble de la doctrine. Le cours unique et définitif, qui voudra être à la fois encyclopédique et approfondi, ne peut engendrer que de pernicieuses illusions.

1) *Le problème critique fondamental. Archives de philosophie*, t. I, 1923, p. 17. Le P. Picard me fait l'honneur de me citer (p. 77), mais j'aurais facilement l'impression qu'il n'a point lu les lignes qui précèdent ou qui suivent la citation qu'il découpe dans l'article *Le réalisme immédiat*. Il semble supposer que ces lignes doivent contenir ce qu'il présente en résumé (p. 17) comme la solution de l'« Ecole de Louvain ». Quoi qu'il en soit, ce résumé n'est pas tout à fait exact et ne rend pas ma pensée.

il parle du « phénomène subjectif », puis ensuite de la « portée objective » de l'évidence et de son « rapport à la chose en soi » et il parle encore du « phénomène « pris comme « apparence objective « ou comme « apparence subjective ». Il me paraît que ces termes doivent être soigneusement sériés : du coup certaines difficultés, qui ne sont qu'imaginaires, se dissiperont comme de vains nuages.

Tout d'abord, l'aptitude de l'esprit au vrai, sa valeur, la confiance qu'il mérite seront suffisamment établies si nous avons montré une vérité qu'il atteint : il est donc sage de se débarrasser d'abord de toute inquiétude de ce côté et d'écarter délibérément tout retour sur les mystères de ma structure mentale. On pourra les déchiffrer plus tard, on n'en doit point parler maintenant.

Ensuite, lorsqu'on me parle de « phénomène subjectif » je comprends, pour ma part, qu'il s'agit d'un élément de psychologie individuelle, ne pouvant en rien se détacher, par ses caractères, de l'activité actuelle et immédiate d'un « moi individuel ». Il me paraît dès lors assez difficile de parler d'un phénomène subjectif » d'évidence » à moins d'entendre par ce mot le sentiment d'évidence[1]) ; mais lorsqu'on me dit que l'évidence est une » provocation à la certitude » et qu'elle peut aller jusqu'à « ravir l'assentiment », il me paraît clair qu'il s'agit d'éléments déjà nettement opposés au pur « phénomène subjectif ».

Sans doute, on peut entendre « subjectif » dans un sens plus large, comprenant tout ce qui n'est pas « transcendant », mais ce n'est pas en ce sens qu'on parle de « phénomène subjectif ».

Quant au mot « objectif » il signifie sans doute au sens plein ce qui a rapport aux réalités en soi, mais il signifie aussi, dans le vocabulaire moderne, ce qui s'oppose au

1) Il faut prendre bien garde de ne pas fonder la valeur objective des idées sur le sentiment d'évidence. Elle se fonde sur elle-même et justifie le sentiment d'évidence. Cfr. notre article *Les frontières de la logique. Rev. Néo-Scolastique de Philos.*, mai 1910, p. 231.

sujet individuel, sans qu'on le rapporte pour cela aux choses. Il faut l'employer avec une certaine précaution, de manière à éviter toute équivoque.

Disons donc que le problème qui nous importe n'est pas maintenant celui d'une « objectivité » quelconque des notions et de leur lien, mais celui de leur réalité. Dès lors, il s'agit de savoir ce qu'on entend par ces mots « réel » ou « chose en soi ». Est-ce quelque chose que je ne connais d'aucune manière ? Je me demande comment on en parle. Si je le connais de quelque façon, il y a donc certains caractères par lesquels on l'oppose à ce qui n'est pas réel. Considération bien simple, mais qui suffit à exorciser le fantôme du « malin génie ». Si le monde trompeur qu'il m'offre n'a pas tous les caractères du réel, je puis m'en apercevoir et il ne me trompe pas. Si ce monde a tous les caractères du réel, il ne me trompe pas davantage, car un monde qui a tous les caractères du réel est un monde réel tout simplement. Y en a-t-il un autre ? Si je le connais, je ne le confondrai pas avec le premier, du moins je pourrai ne pas les confondre, si j'y prends garde. Si je ne le connais pas, toute confusion est radicalement impossible et il n'y a pas lieu d'en parler.

Qu'est-ce donc qui sera réel sinon cette « objectivité » même qui s'impose à l'esprit, indépendante et dominatrice ? « Ce qu'il me faut, écrit le P. Picard, c'est une évidence à laquelle on ne puisse pas, de bonne foi, réclamer ses titres. Or, à tort ou à raison, je n'en sais rien, mais c'est un fait, « deux et deux font quatre », n'a pas pour moi ce privilège : deux et deux font quatre, si l'évidence avec laquelle je le vois n'est pas trompeuse ; si, au contraire, elle l'est, deux et deux font peut-être tout autre chose et la proposition n'a peut-être pas de sens réel. En somme il n'y a pour moi qu'une seule question : « mon esprit est-il apte au vrai ? » et je constate que la réponse affirmative : « oui, mon esprit » est apte au vrai » n'a pas cette évidence contraignante

contre laquelle vient échouer toute tentative de doute[1])». Il me semble, pour ma part, que j'arrive sans trop de peine à voir qu'entre les termes d'un jugement aussi simple il y a une relation où je ne suis pour rien. Dès lors il importe peu que je l'affirme, et même que je la voie, et il importe moins encore que mon esprit soit ou ne soit pas apte au vrai, cette relation est là entre les termes : elle est ce que le jugement doit exprimer pour être vrai.

Ici, je me rallierais très volontiers à une excellente remarque de M. Zamboni. Bien des difficultés viennent de ce qu'on s'arrête au jugement exprimé qui est un acte de l'esprit ; si on cherche à le justifier en restant à ce point de vue, il faudra nécessairement recourir à une affirmation dogmatique de sa valeur et du pouvoir de l'esprit. Or la solution est à chercher dans quelque chose qui précède le jugement et le domine. Ce quelque chose, pour M. Zamboni, est l'élément premier, placé au-dessus de tout doute possible et qui doit servir de norme à toute certitude et à toute vérité[2]).

La « gnoséologie » qui est, d'après M. Zamboni, le dernier fondement d'une philosophie réfléchie, consiste à analyser et à classer tout ce qui, à la base de nos jugements, peut prétendre à cette primauté objective ; à montrer ensuite comment, de ces éléments premiers, dérivent les formations

1) *Op. cit.*, p. 21.

2) *Introduzione al Corso di gnoseologia pura*, p. 32. « Io credo che tutta la difficoltà derivi dall' impostare la questione al livello del giudizio esplicito, mentre essa perde ogni senso quando tenta di porsi a proposito della costatazione di contenuti psichici attualmente presenti alla coscienza... La costatazione di quelle realtà psichiche... non si puo dire nè motivata, nè garantita, nè (perfino) vera ;... la costatazione immediata non puo essere che realtà psichica... Tutte le volte che prendo in considerazione il giudizio, dal di fuori, per cosi dire, io posso dubitare e debbo dubitare : il dubbio svanisce quando prendo in considerazione immediata quella realtà psichica che il giudizio esprime... quando scendo in me, trovo il reale, e del giudizio non me ne importa più ».

Nous ne pouvons reprendre ici ce que nous avons dit plus d'une fois déjà au sujet de la théorie du jugement et de la théorie de la vérité chez saint Thomas. Cfr. notre article *Le réalisme de saint Thomas. Xenia thomistica*, pp. 320 sqq.

secondaires que sont les notions du sens commun et des sciences. Peut-être cette « gnoséologie » contient-elle un peu davantage que « l'épistémologie » dont je parlais tantôt : l'inventaire des notions premières et de leurs dérivés appartient en somme à l'ontologie d'abord, aux sciences ensuite ; l'épistémologie ne fait que les traiter par catégories générales ; par contre, elle se préoccupe essentiellement de l'œuvre de légitimation, de valorisation du savoir que M. Zamboni réalise en même temps que sa classification.

Mais ici apparaît, entre lui et nous, une divergence qui doit nous occuper de très près, car elle a une importance souveraine. Parmi ces notions premières, je mettrais, pour ma part, la réalité, ou l'être des choses. Pour lui, au contraire, c'est là une notion dérivée. Sans doute il sait les hymnes que l'on chante à l'intelligence « faculté de l'être » ; il entrevoit l'énorme avantage qu'il y aurait à trouver directement en nous une perception immédiate de l'être du non-moi ou de « l'autre en tant qu'autre » ; le réalisme immédiat lui paraît, parmi les diverses solutions, la plus solide et la plus voisine de la vérité. Mais, malgré la meilleure bonne volonté, il lui est impossible de découvrir dans sa conscience cette « perception », cette « intuition abstractive », cette « saisie immédiate » dont parlent les représentants du thomisme le plus classique [1]).

1) *Introduzione al Corso di gnoseologia pura*, pp. 75-77. « Fra tutte le posizioni studiate fin qui, al di fuori di quella gnoseologia fondamentale, questa è la più solida e la più vicina alla nostra... L'intelligenza si percepisce, sente di essere ed è una vivente relazione all' essere ; è vero, è perfettamente vero ; e quella parola *vivente* e magnifica e luminosa ; ma di che essere si intende parlare e di che forma di relazione?... L'intelligenza come facoltà dell' essere va intesa come facoltà di percepire l'essere reale del non io *l'essere dell' altro in quanto altro.* Se fosse così, allora veramente l'intelligenza sarebbe per sè stessa rassicurata... Io sinceramente, dopo i più grandi sforzi di buona volontà, non vi sono riuscito ; sotto all' affermazione dell' essere dell' altro ho sempre trovato un' illazione, più o meno cosciente, attraverso a quello che sento in me e che interpreto come effetto di un' altro su di me. Dico con la miglior buona volontà, perchè capisco come da una simile percezione tutto sarebbe enormamente facilitato ».

M. Zamboni me fait l'honneur de citer *(La Gnoseologia dell' atto,* p. 14) la *note* datant de 1913 où je mettais en rapport trois textes historiques : la pre-

A ses yeux la réalité du non-moi est atteinte par une inférence dont la base première est dans la perception, seule immédiate, de la réalité du moi. De mon côté, et plus d'une fois, j'ai essayé très sincèrement d'entrer dans cette thèse. J'ai dû me rendre à l'impossibilité, pour moi évidente, de la concilier avec les témoignages obvies de la tradition et, en même temps, de rendre compte des certitudes paisibles et rassurantes du sens commun en recourant à une base de ce genre. Au surplus, je crois bien que M. Zamboni, et peut-être le P. Picard, admettraient volontiers le réalisme immédiat si l'on trouvait quelque réponse à leurs difficultés. Regardons un instant ces difficultés.

D'où peut venir la notion d'être, nous dit M. Zamboni? Les sens ne peuvent saisir l'être des choses puisqu'il est suprasensible, ou immatériel ; même à l'état concret il dépasse leur pouvoir ; au surplus, les sens n'atteignent pas la réalité des choses au sens ontologique mais tout au plus une manifestation superficielle de cette réalité. L'intelligence ne peut davantage saisir cet être concret des choses, elle est la faculté de l'abstrait et de l'universel. On ne peut, non plus, faire de l'être une forme innée que l'esprit projette dans les choses pour les saisir dans une synthèse intelligible, c'est une solution désespérée qui n'est point thomiste. Il faut que l'être soit saisi d'abord dans une perception concrète à la fois et intellectuelle : il n'y a qu'une seule réalité ontologique qui puisse s'offrir à cette perception, la réalité du moi spirituel [1]).

Même objection chez le P. Picard. Nous n'avons pas l'intuition intellectuelle des choses. Rien de pareil chez

mière ébauche du *Cogito* cartésien dans les *Regulae*, les premières lignes de la *Critique* de Kant et le passage du *De Veritate* où saint Thomas rattache la possession certaine de la vérité à un retour de l'intelligence sur elle-même. La méthode qui s'affirme dans la « gnoséologie » de M. Zamboni est bien la même que j'essayais alors de définir et que je crois toujours être la seule possible. Mais dès lors elle me paraissait, et elle me paraît de mieux en mieux, s'accommoder du réalisme immédiat.

1) *La Gnoseologia dell' atto*, pp. 10-11 et 80-83 ; cfr. 30-33.

saint Thomas. Au contraire, il nie la connaissance intellectuelle du singulier. L'intelligence ne saisit son objet que séparé de la singularité, et de plus morcelé. En somme, « on a baptisé intuition la connaissance abstraite » ; ce n'est qu'une solution verbale. Et le P. Picard, comme M. Zamboni, va chercher l'intuition de l'être, qui lui paraît nécessaire aux fondements de la philosophie, dans la perception intellectuelle du moi [1]).

Comment alors pouvons-nous attribuer l'être aux choses extérieures ? Comment le jugement « hoc est » est-il possible? M. Zamboni a vu la réponse, en termes généraux : elle est simple : ce n'est pas l'intelligence seule ni la seule sensation qui connaît, c'est l'homme, à la fois par l'intelligence et la sensation. Mais chez lui cette solution n'en est plus une : n'oublions pas que, pour M. Zamboni, l'intelligence ne peut pas trouver l'être dans les données sensibles parce qu'il ne s'y trouve pas, « tra i dati del senso esterno non si trova l'essere ... nei dati del senso l'intelligenza non puo trovare l'esistenza concreta delle cose ». Dès lors, si nous arrivons à attribuer l'être aux données d'expérience, ce ne sera que par une opération qui le leur confère, si l'on peut dire, par addition.

C'est bien ainsi que M. Zamboni conçoit le jugement d'existence. Tout jugement d'ailleurs, selon lui, consiste à placer un sujet sous une notion d'abord conçue comme un pur contenu mental, sans rapport à la réalité [2]). A vrai dire, les « quiddités » ont été antérieurement formées au moyen des données sensibles, mais par une abstraction purement soustractive qui ne leur laisse aucune portée réelle ; quant à l'idée d'être, nous l'avons dit, elle vient de l'expérience que l'âme a d'elle-même. Comment se trouve-t-elle appliquée au non-moi ? Par une sorte de

1) *Le problème critique fondamental*, pp. 28-30.

2) Nous avons analysé dans nos articles antérieurs les textes de saint Thomas sur le jugement auxquels M. Zamboni se réfère. *La Gnoseologia dell' atto*, p. 69. Cfr. l'article déjà cité des *Xenia thomistica* et aussi *Le Réalisme immédiat*.

transfert, lorsque, à l'action du moi où précisément j'expérimente ma réalité ontologique, une action inverse s'oppose et qui la contrarie : la réalité est dégagée du moi — disoggettivata — et attribuée à une chose extérieure, source des modifications dont je ne suis pas l'auteur [1]).

Ne nous arrêtons pas à discuter la valeur de ce procédé, plus ou moins analogue à celui par lequel Maine de Biran et Schopenhauer établissaient la réalité des choses. Ne demandons pas si telle est l'histoire psychologique de nos idées sur le monde extérieur, ne cherchons pas à démonter le système de syllogismes par lequel on lui donne l'allure d'une démonstration rigoureuse et ramenée aux principes de l'ontologie. Une seule difficulté nous retiendra, elle est radicale : les données sensibles ne sont d'abord qu'une pure apparence phénoménale, elles n'ont pas d'autre objectivité : « tutta si risolve nell'apparire ». Il ne suffit pas dès lors de montrer comment, au moyen de principes ontologiques, il est possible de passer de cette apparence à l'affirmation d'une chose qui la soutienne ou la produise : la question fondamentale est de savoir de quel droit ces principes peuvent s'appliquer au phénomène et le faire passer de l'état d'apparence subjective à une objectivité nécessaire, posée en face de moi dans une indépendance et une permanence qui me domine. C'est, en partie du moins, la question kantienne [2]), la question de droit — *quaestio juris* — et non la question de fait : il ne s'agit pas de savoir *si* nous

1) Pp. 87-89 et 114-115.

2) Il y a longtemps que nous faisions remarquer *(Bulletin d'Epistémologie, Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, août 1909) combien certaine interprétation « psychologique » (ich bin so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann), formellement rejetée (2e édit., pp. 168-169) par Kant, offre sans doute un sens à la fois ridicule et facile à imaginer, mais empêche entièrement de rien comprendre à la lettre historique de la *Kritik der reinen Vernunft*. Dans le troisième cahier du grand ouvrage du P. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, on trouve un exposé de Kant dont nous aurions bien voulu examiner certains éléments, mais ni l'espace ni le temps ne nous le permettent aujourd'hui. Cet exposé, très supérieur par l'information à tous les exposés de langue française, a de plus cette originalité d'essayer une tra-

pensons l'être objectif, il s'agit de savoir de quel droit nous le pensons. A cette question la réponse est la déduction transcendantale. Du moment que l'on a séparé des choses la sensation et l'intelligence, elle est, dans le mouvement dialectique inévitable des systèmes, la position la plus conservatrice et la moins négative qui soit possible. Au delà, il faut aller à l'idéalisme, ou au psychologisme.

Evidemment, si la connaissance n'est pas séparée des choses, tout change d'aspect. Il semble que Jean de Saint-Thomas ait prévu à quelles difficultés on marcherait en refusant à la connaissance sensible le contact immédiat avec le réel. L'expérience est la source première de nos connaissances et il faut qu'elle soit aussi la base sur laquelle elles reposent : » in illam ultimate resolvitur omnis nostra cognitio, utpote ab ipsa inchoata » [1]). Mais elle-même, il faut qu'elle repose sur les réalités, sans cela tout s'écroule. Si l'expérience sensible n'atteint qu'une image, nous sommes séparés des choses, nous n'avons plus aucun moyen de les retrouver avec certitude : il faut, pour fonder nos certitudes, que nous touchions par quelque côté aux choses et nous n'y toucherons que par les sens extérieurs : « non potest ultimate resolvi cognitio nisi in ipsum objectum ut

duction des thèses kantiennes en termes de scolastique. Traduction ingénieuse, mais où certains points devraient être discutés, elle fera réfléchir et préparera une mise en présence du système kantien et du système thomiste, un peu moins fantaisiste que celles qui ont souvent été faites. Un effort de ce genre ne va pas, du premier coup, sans exiger des retouches. Il faudrait être assez reconnaissant à ceux qui s'y attellent pour ne pas les entourer d'une atmosphère d'inquiétude. Je ne parviens pas à voir quel « péril » peut ici menacer. Et quand M. Maritain nous dit que « l'essentiel est moins de rapprocher les systèmes que d'éclairer les intelligences », garde-t-il assez les distances entre le dogme et l'œuvre humaine de la philosophie ? Je crois, pour ma part, que tout système doit être finalement compris dans son expression propre ; mais il faut qu'il soit « compris », c'est-à-dire que, du point de vue même que nous défendons, il doit apparaître intelligible et intelligent, assez du moins pour que son succès ne soit pas un scandale. Il est dangereux de présenter les grandes doctrines modernes comme un tissu de stupidités. C'est exagérer l'isolement de la doctrine traditionnelle et, du même coup, diminuer sa vraisemblance. C'est aussi accréditer le scepticisme.

1) *Cursus philosophicus*, éd. Vivès, tome III, p. 353.

est realiter in se, quia si in aliquid aliud praeter rem ipsam resolveretur,... restaret adhuc istud... conferre cum ipsa re... quare fuit necesse, ad habendam certitudinem, et evidentiam experimentalem, devenire ad cognitionem quae ex propria sua ratione tenderet ad res in se ipsis » [1]).

Nous ne pouvons pas aborder toutes les questions qui s'ouvrent ici. D'une part, M. Zamboni et le P. Picard trouvent l'être dans l'activité du moi. Jusqu'où peut conduire une ontologie fondée sur cette base ; pourrait-elle conduire jusqu'à la Cause première ; pourrait-elle ensuite, de là, retrouver la réalité de l'univers physique? Il suffit d'un peu de logique élémentaire pour distinguer ces deux thèses : la métaphysique ne peut partir des choses d'expérience, — la métaphysique peut, au besoin, partir du sujet. Mais ce qui nous intéresse ici est de justifier par l'épistémologie l'univers du sens commun.

D'autre part, il est trop clair que le monde sensible n'est pas un bloc dans lequel la critique n'ait aucun discernement à opérer [2]) ; mais ce bloc tout entier, cependant, quel que soit le « rangement » qu'il faut opérer entre ses éléments, s'oppose à mon activité connaissante; à des degrés divers de « profondeur » il est, devant moi, le non-moi originairement donné. Cela nous suffit, pour l'instant ; dans ce monde sensible, l'intelligence trouve-t-elle son objet?

Laissons encore, si l'on veut bien, le détail des « quiddités ». Si certains abréviateurs peuvent sembler dire que l'intelligence atteint d'emblée la définition intime des choses offertes à ses prises, on ne peut sérieusement prêter à saint Thomas une thèse aussi ridicule. Il est clair que pour lui la quiddité n'est atteinte d'abord que dans ses caractères les plus confus, et pour commencer sous l'aspect de cet être confus qui est le « primum cognitum » ; si elle peut, par

1) *Op. cit.*, III, p. 333.

2) Nous avons déjà dit un mot de ce discernement dans notre article *Le réalisme immédiat*, pp. 169 sqq.

des prises ultérieures, pénétrer un peu au delà, les raisons intimes qui différencient les natures sont un terme bien lointain à l'horizon de la science.

Mais quelque confuses que soient d'abord nos idées, quelque précises que le travail des siècles les puisse rendre, elles sont, nous dit-on, irrémédiablement abstraites. L'être même est conçu par l'intelligence comme une forme abstraite ; l'être concret des choses, d'après toute la tradition thomiste, ne peut être saisi par elle. Il semble qu'on articule, à l'appui de cette impossibilité, une double raison : d'abord l'être est concret et les quiddités sont abstraites ; ensuite l'intelligence ne touche pas le réel, elle ne touche que le « phantasma » sensible, et ici l'être est absent : « quamvis esse sit in rebus sensibilibus, intentionem tamen entis et cetera hujusmodi sensus non apprehendit ».

Puisqu'on fait appel à la tradition thomiste, c'est encore Jean de Saint-Thomas qui nous aidera à voir qu'elle ne fournit pas de fondement à ces difficultés. Comment le jugement « hoc est » est-il possible? Le thomiste espagnol s'est posé, lui aussi, ce problème ; mais il ne lui suffit pas de faire appel à l'unité du sujet connaissant ; nous découvrons, à le lire attentivement, qu'elle n'est pas pour lui un mot mais une réalité vivante. Parce que l'analyse minutieuse des anciens a laborieusement distingué les aspects multiples des opérations mentales, trop de leurs élèves s'imaginent les termes de cette analyse comme une série de cellules séparées dans l'espace, et que l'objet à connaître ou le vouloir à exécuter traverse à peu près comme une paperasse traverse les bureaux d'une administration. Que de difficultés, prétexte à de longues colonnes de latin, ont germé dans cette mnémotechnie d'écoliers ; les vrais maîtres de la tradition réussissent à maintenir, sous l'analyse, l'unité qu'elle suppose; ils réussissent — et c'est leur force — à l'exprimer à travers le morcellement inévitable du discours.

Le jugement qui unit des termes abstraits et des singu-

liers ne peut pas échapper, par l'un de ses termes, à l'esprit qui le formule : « intellectus cognoscit singularia ut sunt extrema propositionum quas format » [1]). Mais comment cela se fait-il ? La « singularité » des choses matérielles — c'est bien la thèse thomiste — est constituée « in actu exercito » par les conditions sensibles particulières qui émiettent les espèces dans le temps et dans l'espace : ces conditions sont la négation même de l'intelligibilité. Sans doute, répondra-t-on, mais l'esprit ne doit pas atteindre directement les choses dans ces conditions où elles ne peuvent être qu'objet de sensation ; il n'en est pas moins possible et nécessaire qu'il les atteigne puisque c'est de là qu'il part pour dégager la notion abstraite ; on dira qu'il les atteint indirectement, par une sorte de retour réfléchi sur sa propre opération, par une sorte de regard oblique qui les touche sans les saisir en plein : « tale exercitium... reflexe et connotative potest intelligere, ab aliquo conceptu quidditatis revertendo ad exercitium ipsum singularitatis quod relinquit in sensibus » [2]).

Est-ce que cependant c'est bien le réel en soi qu'atteint cette vue indirecte ? N'est-ce pas seulement l'image élaborée ou le « phantasma » d'où part l'abstraction ? Mais l'image est faite de sensations, et celles-ci, nous le savons, ne s'enferment pas dans un double représentatif des choses, elles s'ouvrent immédiatement sur le réel en soi ; cela suffit pour qu'à travers le « phantasma » d'où part l'abstraction, le regard de l'esprit atteigne à son tour, en lui-même, l'être concret des choses : « non est necesse cognoscere ipsum phantasma, ut res quaedam in se est, sed sufficit cognoscere objectum ejus, quod est singulare, et sic reflectetur supra repraesentatum in phantasmate, licet non reflectatur super entitatem phantasmatis repraesentantis » [3]).

1) *Op. cit.*, p. 475.
2) P. 471.
3) P. 483.

Ne fait-on ici que « baptiser intuition la connaissance abstraite » ? La marche de l'article que nous citons est bien instructive : l'auteur va en sens inverse de la préoccupation qui nous tient et de la difficulté à laquelle nous tâchons de répondre. Que l'intelligence atteigne l'être concret des choses, cela va de soi, à ses yeux ; il s'agit seulement de concilier cette donnée en quelque sorte expérimentale avec la théorie de la connaissance abstractive : « experimur autem nos cognoscere singularia ad extra sine hoc quod aliquid attingamus de actu nostro, vel reflectamus ad illum... imo nec super ipsum phantasma... saepius enim experimur nos in intellectu agere de singularibus sine hoc quod recordemur actus phantasiae ».

Nous sommes ainsi ramenés au point de vue proprement épistémologique dont ces considérations pourraient sembler à certains moments s'écarter. En dernier ressort, les jugements et les notions de l'intelligence expriment la réalité présente immédiatement à la conscience dans les données sensibles. De cela, l'esprit peut avoir conscience, il en a même normalement conscience, dès qu'une réflexion élémentaire le fait revenir sur son acte et saisit, avec le concept auquel cet acte aboutit, la réalité d'où il part : « reflectitur supra actum suum... cognoscit proportionem ejus ad rem »[1]). Jointe immédiatement à la perception sensible, en continuité avec elle, la tenant sous son regard et avec elle atteignant son objet, il y a en nous la perception de l'acte qui dégage de cet objet les « quiddités » abstraites : « et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia »[2]).

Faut-il le dire, ce n'est pas, comme tel, un des éléments sentis par les sens qui est l'objet de l'intelligence —

1) *De Verit.*, I, art. IX. Nous avons analysé tout l'ensemble de ce texte dans les *Xenia thomistica*, pp. 319-323.

2) *Sum. theol.*, I^a^, q. LXXIX, art. 4.

« intentionem entis sensus non apprehendit » —. L'être est dans les choses que le sens saisit, — » quamvis esse sit in rebus sensibilibus » — il est dans ces données chaudes et colorées qui nous remplissent de leur impression saturante ; comme tel, pourtant, c'est l'esprit seul qui le saisit. N'allons pas imaginer que l'intelligible se révèle à côté du sensible, comme s'il était quelque nouveau sensible offert, dans le plan des impressions, à quelque sens spécial ; comprenons au contraire que les données mêmes offertes aux sens sont « de l'être », mais que nous ne le savons que parce que nous sommes intelligents.

Dans une étude magistrale [1]), le R. P. Roland-Gosselin analyse les enseignements de saint Thomas sur l'erreur. Il fournit, en somme, toutes les indications dont il faudrait tirer parti pour continuer le travail de critique dont nous essayons de fixer les premières bases. Quant à ces premières bases elles-mêmes, il montre comment elles se présentent, chez saint Thomas, dans la perspective de sa métaphysique. Cela est incontestable et n'exclut pas que cette métaphysique elle-même implique, à son tour, comme base peut-être inconsciente mais que l'on peut en dégager, la présence immédiate des choses à l'esprit [2]).

Le P. Roland-Gosselin veut, pour sa part, prolonger la pensée exprimée par saint Thomas en insistant sur l'unité de l'acte intellectuel et de l'idée qui en est la forme [3]). Il en résulte que « lorsque, pour juger, l'esprit se replie sur son idée, il atteint du même coup l'acte de connaître qui fait exister l'idée. ... l'acte individuel existant par quoi l'idée d'être existe en lui, et par quoi le rapport évident

1) *La théorie thomiste de l'erreur*, dans les *Mélanges thomistes*.

2) Cfr. *Le réalisme immédiat*, p. 161.

3) « Sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae... Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam... ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo, respectu illius cujus similitudine informatur ». Ia, q. XVII, a. 3.

existe en lui. La vérité nécessaire du rapport, sa vérité connue, est inséparable, en fait, de l'acte d'intelligence qui le fait exister dans l'esprit. L'évidence suprême de l'esprit, qui est l'évidence d'une essence abstraite, ne peut être jugée vraie sans que l'esprit prenne conscience, avec une égale certitude, de l'acte par lequel il voit cette essence. Une certitude concrète, une intuition infaillible d'existence est invinciblement liée au premier jugement abstrait » [1]). Si je ne m'abuse, ces considérations se relient parfaitement à celles que nous venons d'exposer. Il suffit de continuer la réflexion : si l'acte de connaître qui supporte l'idée abstraite se rattache au réel, l'esprit se repliant sur son idée peut sans peine aller jusque-là et saisir. avec la même certitude, derrière l'évidence abstraite, la portée réelle de cette évidence.

Le P. Maréchal discerne très heureusement dans le jugement la « synthèse » et « l'affirmation » [2]). La synthèse serait une union quelconque des termes ; à prendre à la lettre les expressions « compositio » et « divisio » on pourrait n'y voir rien d'autre, le jugement ainsi entendu correspondrait de quelque manière à l'opération qui, selon Kant, ramène à l'unité transcendantale de l'aperception le divers des apparences sensibles. Mais ces mots disent davantage : « La « compositio » n'est pas une synthèse quelconque : c'est la synthèse du prédicat au sujet par l'affirmation » [3]).

Or « l'affirmation » n'est pas réservée à la seule « compositio et divisio », on la retrouve jusque dans les termes

1) *Art. cité*, p. 273.

2) *De la forme du jugement d'après saint Thomas. Rivista di Filosofia Neo Scolastica*, marzo-giugno 1923. Il serait de mauvais goût de discuter la pensée du P. Maréchal, telle qu'on pourrait essayer de la deviner d'après les parties historiques de son grand ouvrage *Le Point de départ de la Métaphysique*, alors que l'auteur nous prie lui-même d'attendre le cahier V pour y trouver une « mise au point doctrinale ». Pour la question qui nous occupe ici, cet article, fragment anticipé du cahier V, peut suffire.

3) *Art. cité*, p. 172.

isolés dès que ceux-ci sont saisis par l'esprit avec une « référence à l'objet ». Et le P. Maréchal cite le passage : « intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, quia apprehendit eam ut hujus rei quidditatem : unde licet ipsum incomplexum, et etiam diffinitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est... dicitur per se semper esse verus » [1].

Qu'est-ce que cette affirmation ? Comment se justifie-t-elle ? Qu'est-ce, en définitive, que cet objet auquel elle réfère les contenus qu'elle unifie ?

Le P. Maréchal insiste sur les rapports qui unissent l'affirmation à la finalité de la nature intellectuelle. A coup sûr, l'on ne peut traiter complètement de la certitude sans tenir compte de la tendance foncière qui pousse l'intelligence à la recherche du vrai et qui ne se tranquillise que devant la manifestation objective de l'intelligible. Mais laissons, quelque intéressantes que puissent être les perspectives qu'elles laissent entrevoir, des questions sur lesquelles la pensée de l'auteur est indiquée trop sommairement. Qu'est-ce qui fait que l'intelligence s'arrête et se tranquillise, sinon la présence d'une donnée qu'elle ne pose pas, qui ne dépend d'elle en aucune façon ? Devant cette objectivité indépendante et dominatrice, elle s'arrête, elle se tait, parce que, pour un moment, elle n'a plus rien à dire ni à faire ; dût-elle s'insurger contre lui, essayât-elle de le nier, dût-elle même disparaître ou seulement l'oublier, la valeur de l'intelligible n'en sera pas affectée. S'il est vrai que, par sa nature foncière, l'esprit tend à l'affirmation, encore faut-il que quelque chose la rende possible. Il le faut d'autant plus, dans la pensée du P. Maréchal lui-même, si la représentation doit jouir « simultanément des propriétés logiques d'une forme et

1) *Art. cité*, p. 174. Cfr. *S. Contra Gent.*, I, c. 59, 2.

des propriétés logiques d'une fin ». En effet, nous est-il dit, « sans cesser d'être immanente au sujet actif, elle s'opposera à lui comme le but s'oppose à la tendance. Car on n'acquiert ni ne poursuit ce que l'on est ou ce que l'on a » [1]).

Suffit-il cependant de dire que l'affirmation, « moment dans l'ascension de l'intelligence vers la possession finale du « vrai » absolu qui est le « bien » de l'esprit, projette implicitement (« exercite ») les données partielles dans la perspective de cette fin dernière et, par là même, les « objective » devant le sujet » ?

Je vois bien qu'il y a ici deux questions. L'une, qui est de savoir pourquoi l'esprit ne s'arrête pas, définitivement satisfait, dans les données empiriques. Je n'entre pas maintenant dans cette question. Il y en a une autre, qui est de savoir pourquoi l'esprit, tout de même, peut accorder à ces mêmes données empiriques une solidité qui puisse soutenir « l'ascension de l'intelligence » et lui offrir un palier. Il faut pour cela que l'intelligence trouve « de l'être » dans ces données partielles ; elle ne peut évidemment l'y mettre, puisqu'elle le cherche, et qu'on « n'acquiert ni ne poursuit ce que l'on est ou ce que l'on a ».

Peut-être le P. Maréchal considère-t-il cette solidité, cet « être » des choses, comme un des présupposés de sens commun qui précèdent la philosophie. Il me paraît nécessaire que la réflexion montre avec précision comment il nous est donné. Ce n'est pas la même chose que de montrer comment il nous le faut.

J'ai l'impression qu'il faudrait ajouter le même complément à l'argumentation que M. Maritain oppose à l'idéalisme. « Toute opération a un terme sur lequel elle porte et un principe qui la spécifie... Or, dans l'opération de connaître, le principe de spécification ne peut être, ni... une forme reçue par le sujet en vertu de la connaissance elle-même (ce qui nous enfermerait dans un cercle), ni...

1) P. 182.

une fin à laquelle le sujet soit naturellement déterminé dans son être propre : les opérations de nature sont en effet limitées par l'être propre du sujet et, par rapport à elles l'opération de connaissance a comme une immensité... Le principe de spécification ne peut donc être que le terme lui-même sur lequel porte l'opération, c'est-à-dire la chose connue... Mais ce qui spécifie tient comme tel ce qui est spécifié sous sa dépendance et n'en dépend pas... l'intelligence en connaissant atteint quelque chose d'autre qu'elle et qui ne dépend pas d'elle » [1]).

Tout cela servirait sans doute à expliciter les conséquences des prémisses posées dans le raisonnement du P. Maréchal. Tout cela peut aussi montrer la connexion et la cohérence d'une doctrine réaliste. Mais tout cela ne « donne » pas le réel. Il me semble que d'abord, la première

1) *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (Paris, Nouvelle librairie nationale, 1924), p. 43. Ce livre de M. Maritain réunit plusieurs articles parus antérieurement, dont quelques-uns s'occupent de Pascal, de la physique cartésienne et du relativisme einsteinien. Une longue étude est consacrée à M. Blondel, et trois articles traitent *De la Vérité, La Vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste, Le Réalisme thomiste.* Disons tout de suite que son épistémologie est très voisine de la nôtre. Pour l'interprétation des textes thomistes, les lecteurs qui ont le loisir de faire des comparaisons pourront retrouver chez lui un bon nombre des mêmes choses que nous avons dites dans nos articles antérieurs; nos élèves pourront revoir dans son livre d'autres choses, plus classiques, — touchant l'ontologie de la connaissance, les jugements analytiques, les quiddités, les sciences « mediae » entre les mathématiques et la physique, etc. — qu'ils nous ont entendu exposer; ils reconnaîtront une bonne partie du matériel — textes de saint Thomas, de Cajetan, etc. — que nous leur avons souvent montré. Il semble donc, une fois de plus, que la fréquentation des sources traditionnelles produit, chez des travailleurs indépendants, un ensemble d'impressions assez concordantes. M. Maritain réussit merveilleusement à couvrir toutes ces choses fort sèches du manteau d'une expression littéraire agréable et sobrement fleurie, il réussit à mettre en français — et en très bon français — les idées des vieux scolastiques. Il a fortement saisi la connexion de leurs thèses. Les remarques que nous faisons ici ne touchent point au fond de la théorie mais à la manière dont elle est exposée au moment où M. Maritain semble vouloir construire une critique thomiste de la connaissance. Il y a certaines choses, que nous indiquons, et que nous pensons qu'il admet comme nous, dont il ne tire pas à ce moment le parti qu'il faudrait D'une manière générale, on voudrait voir la réflexion de M. Maritain se risquer davantage à prolonger les lignes de cette pensée scolastique qu'il s'est fidèlement assimilée. Ce peut être, d'ailleurs, l'œuvre de demain.

étape de l'épistémologie est de constater sa présence, et le mode de cette présence. C'est là ce qui doit se faire dans cette réflexion que suggère saint Thomas : « reflectitur supra actum suum, cognoscit proportionem ejus ad rem ». Je dirais d'ailleurs les mêmes choses que M. Maritain. Je les présenterais autrement. Au lieu de raisonner, en supposant, comme il le fait, les notions d'opération, de terme, de principe, je voudrais trouver tout cela par une analyse dont le point de départ serait descriptif et psychologique et dont l'arrivée, sortant de la psychologie, laisserait apparaître, dans son indépendance objective, l'objet — chose en soi, à la fois sensible et intelligible.

Il est vrai, M. Maritain met déjà, dans la question à laquelle il répond, la présence de l'objet : « l'intelligence, demande-t-il, atteint-elle, comme elle le prétend, un être indépendant de nous et de notre acte de connaître »? Mais cette prétention est le fait du sens commun, la réflexion ne peut pas la prendre pour fondement. M. Maritain ne veut pas, d'ailleurs, « que nous posions dès l'abord qu'il en est bien ainsi, ce qui serait préjuger la réponse », il veut « éprouver s'il en est bien ainsi », il veut procéder à une « mise en question universelle, universalis dubitatio de veritate ». Mais, précisément, la question qu'il pose en premier lieu n'est déjà plus tout à fait la première. Cette « prétention » de l'intelligence, impliquée par le sens commun, il faut tout d'abord montrer qu'elle persiste à un examen de conscience réfléchi : pour cela il ne suffit pas de la rattacher à des notions d'ontologie, il faut, me semble-t-il, une constatation faite en forme précise, qui ne peut être un raisonnement.

Faut-il, pour définir notre manière de voir, parler ici d'intuition ? M. Maritain, à la suite du P. Garrigou-Lagrange, a parlé d' « intuition abstractive », mais il semble ne pas tenir bien fort à ce terme[1]). Le P. Maréchal

1) *Réflexions*. Appendice II, p. 344.

parle de « quasi-intuition » ou mieux d'une « intuition inchoative » [1]). J'ai toujours, pour ma part, hésité devant ce mot, dont le sens varie beaucoup d'après le vocabulaire des diverses philosophies. L'homme, à la fois intelligent et sentant, saisit immédiatement par l'ensemble de ses facultés une réalité en soi, à la fois intelligible et sensible. Mais, aussitôt, cette unité se décompose ; dans le jugement, où la connaissance s'exprime à elle-même, le concret primitif et la forme abstraite, assez rapprochés encore pour fonder l'affirmation qui les lie, s'opposent déjà l'un à l'autre. Au stade où la connaissance pourrait être dite intuitive, elle n'est pas proprement intellectuelle. Au stade où l'intelligence se dégage, elle n'est pas proprement intuitive. Aucune formule ne condensera aisément cette complexité ; mais les formules importent peu, si les données premières qui les dominent apparaissent avec plus de clarté.

L. Noël.

1) *Art. cité*, p. 175.

II

LE DEVOIR D'ALTRUISME

1. *La chose et le mot.* — L'homme a-t-il des devoirs envers l'homme ? Dans nos relations avec les corps inanimés, les végétaux ou les animaux, il nous semble naturel et légitime de ne tenir compte que de nous-même, de notre utilité, de notre fin. La fin de l'autre paraît de soi subordonnée à la nôtre [1].

Lorsque, au contraire, il s'agit d'un autre homme, tout à coup surgit une notion de devoir, étrange à première réflexion. Voilà un être qui ne nous est rien, que nous rencontrons pour la première fois peut-être, chinois ou nègre ou malais. Aucun de ses ancêtres n'a jamais été en relation avec aucun des nôtres, lui-même, nous n'avons pas demandé à le rencontrer ; le hasard d'une traversée, par exemple, nous réunit sur un bateau ; et parce que cet être qui ne nous est rien, est là, une restriction, une limite s'impose au droit que nous avons de poursuivre notre bien.

1) Dans beaucoup de pays païens on reconnaît des droits aux animaux ou à certains animaux, ainsi qu'à certains objets inanimés. Cette conception provient toujours de croyances religieuses incarnant des esprits dans ces objets ou dans ces bêtes, et déclarant ces esprits solidaires des humains. C'est le cas par exemple de la métempsycose admise par les Indous, et d'après laquelle l'âme de ceux qui furent nos ancêtres, s'incarne dans des animaux, ou des objets *tabous* chez certains peuples sauvages, objets qui, d'une manière ou d'une autre, sont, eux aussi, liés à des esprits.

Dans notre société il y a des gens sans philosophie qui, pour des motifs d'ordre sentimental, revendiquent des droits pour les animaux. Dans cette étude notre point de départ est l'opinion généralement reçue dans les pays de civilisation chrétienne.

Le bateau fait naufrage ; je ne puis prendre dans une embarcation la dernière place libre, parce que le nègre ou le malais s'y installe avant moi : si c'était un chien ou une plante ou une pierre, je n'hésiterais pas ; je le jetterais à l'eau, et personne n'y verrait une faute. Mais c'est un homme, et je ne puis le faire ; je dois me laisser périr parce que je n'ai pas le droit de tuer un autre homme : pourquoi ? Plus simplement, pourquoi suis-je obligé de supporter les hommes quand ils me gênent, alors que je ne suis tenu à nul égard envers les animaux ? Ma chienne a des petits ; ils m'encombrent, je les noie ; mais qu'une femme étrangle son enfant qui la dérange, on la condamne comme criminelle. Pourquoi ?

Chose curieuse : nous sommes tellement habitués à ce respect de l'homme que nos pourquoi paraîtront insolites à certains lecteurs. Ce problème du devoir de l'homme envers l'homme est rarement posé dans toute sa généralité. Certaines civilisations semblent l'avoir ignoré. L'antiquité païenne qui parle beaucoup du devoir social, ignore le devoir envers l'homme comme tel. Et nos modernes solidaristes s'appuient plus volontiers sur la dépendance mutuelle qui règne entre les hommes de par leur vie en société, que sur un devoir qui naîtrait de la nature de l'homme, même en dehors de tout lien social.

Il semble indiscutable que l'homme possède un instinct familial et social analogue à celui de certains animaux et qui explique, en grande partie du moins, surtout chez les primitifs, les sacrifices spontanés d'individus à la collectivité. L'oiseau se fait tuer pour défendre ses petits, et dans l'amour maternel de la femme, il y a une part de cet instinct. De même le sens social chez les sauvages sera proche de l'instinct des fourmis, des abeilles ; ce sera une conscience, confuse mais très agissante, de la dépendance où l'individu se trouve par rapport à la communauté, du besoin qu'il en a, et par conséquent de la nécessité de la défendre, de la nécessité de subordonner son action à lui,

à son bien à elle. Et enfin les innombrables phénomènes d'entr'aide dans la vie privée, en dehors de toute formation et de toute préoccupation religieuse ou philosophique, montrent bien qu'il y a là un contenu primaire de la nature humaine [1]).

Mais tout autre est la question de savoir si nous avons des *devoirs* envers autrui, et si le seul fait de la communauté de nature suffit à les justifier. Récemment les journaux racontaient que la mode s'était introduite dans un certain monde élégant d'Amérique du Nord d'avoir comme vide-poche un crâne d'Indien évidé avec art, et que toute une organisation de chasse s'était montée pour tuer des Indiens dans cette partie presque inexplorée du Brésil, où vivent encore des tribus indigènes primitives et mal connues. Pourquoi cette chasse à l'homme pour faire de crânes humains des bibelots de luxe nous répugne-t-elle ? Le gouvernement du Brésil partageant nos sentiments envoya des troupes à la poursuites des bandits qui pratiquaient cette chasse à l'homme. Ces Indiens étaient des êtres inoffensifs assurément, mais également inutiles. Ils sont, depuis des siècles, rebelles à toute civilisation ; ils n'exploitent pas la terre, ils ne produisent aucune richesse, et l'on ne voit vraiment pas quels services ils rendent au Brésil où le hasard des délimitations de frontières les fait vivre. Pour les défendre, le Brésil dépense de l'argent et risque même la vie de ses gendarmes : n'est-ce pas une pure insanité ?

La question de l'altruisme dépasse donc celle des

1) « ... La nature ne nous présente pas le spectacle d'une lutte universelle. Kropotkine a pu grouper dans un ouvrage qu'il a intitulé *l'Entr'aide*, des milliers de faits qui établissent le soutien mutuel des individus, qu'il s'agisse des sociétés animales, des sauvages, des barbares, de la cité du moyen âge ou de la société actuelle. *L'Entr'aide* ne s'épanouit pas seulement chez les peuples civilisés, elle est au contraire un phénomène extrêmement fréquent chez toutes les espèces animales, et si ce phénomène devient relativement rare, c'est précisément quand on arrive aux classes les plus élevées des sociétés humaines, à des individus pleinement conscients de leurs droits, assez fortunés pour se passer ordinairement des autres, pour payer tous les services dont ils ont besoin » (Roustan, *Psychologie*, 4e éd., p. 177).

devoirs envers les membres de sa famille, de sa cité, de sa patrie.

Elle la dépasse et elle la domine, car dans les cas difficiles de solidarité familiale ou sociale, on devra remonter au devoir de respecter l'homme comme tel, parce qu'il est homme sans plus. Pourquoi, en définitive, l'homme en présence d'autres hommes, ne peut-il plus vivre comme s'il était seul, alors que, entouré de bêtes, de plantes, de pierres, d'eau et de terre, jamais il ne songera qu'une modification à son action s'impose de par les droits de tous ces êtres ?

Il s'agit de chercher le fondement de ce fait. Le mot *altruisme* étonnera peut-être parce qu'il est peu usité : c'est pour cela que nous l'avons choisi, tous les mots habituellement employés pour désigner la chose dont nous parlons, ayant été annexés par la théologie catholique ou les écoles philosophiques dans des sens particuliers. Le mot *charité* a été adopté par la théologie dans un sens rigoureusement technique ; les mots : *solidarité, coopération, philanthropie, humanité* ou *humanitarisme*, sont monopolisés par les philosophies qui se disent « laïques ». Nous cherchons un mot qui ne préjuge rien, qui ne nous range *a priori* dans aucune école, et nous en voyons deux : *amour* et *altruisme*. Le mot *amour* a vraiment des sens trop nombreux et est trop lié à des concepts de passions violentes. Reste le mot *altruisme :* c'est de lui que nous nous servirons.

2. *Comment se pose le problème.* — De nos jours le problème moral dans les philosophies irréligieuses se ramène à peu près au problème de l'altruisme. Qu'on ouvre n'importe lequel des ouvrages qui paraissent à foison sur le problème moral, on y trouvera presque toujours un lien rigoureux entre la notion même de morale et le fait social ou le fait de la solidarité humaine. La morale individuelle comme telle n'existe presque plus. « Le champ propre de la vie morale, nous dit un ouvrage récent, est l'existence

sociale. L'ascétisme qui érigerait en règle absolue la contemplation de soi, s'il réussissait à isoler tout à fait l'individu de la société, à l'abstraire de l'humanité, pourrait être un acrobatisme transcendant ; il aurait grande chance aussi d'être absurde, et il serait dépourvu de moralité » [1]).

Quand on voit l'importance de l'altruisme dans la philosophie actuelle, et qu'on cherche ensuite la solution du problème dans la philosophie antique, on est aussi étonné que déçu de constater que les anciens ne semblent pour ainsi dire pas avoir remarqué la question. Les morales grecques sont résolument individualistes ; leur objet est le bonheur de l'homme ou le bien de l'homme ; la question de l'entr'aide y est à l'arrière-plan. Cependant beaucoup de philosophes, Aristote en tête, ont une conception très radicale de la subordination de l'individu à la cité. Ils accordent tous les droits à l'Etat, et l'on sait que le patriotisme, chez les Grecs et les Romains, allait aussi loin et plus loin que le nôtre. Cette supériorité de la communauté sur l'individu semble, pour eux, aller de soi, et ils ne semblent guère curieux d'en rechercher les fondements rationnels. Les principes auxquels ils font appel parfois ne sont énoncés qu'en passant, et souvent sous forme de boutade ou sous une figure de style où l'on retrouve difficilement la doctrine rigoureuse. Pour Aristote, par exemple, l'homme, étant sociable de nature, ne se conçoit pas hors de la société qui l'enveloppe entièrement de sa naissance à sa mort. Il en est de lui vis-à-vis d'elle comme d'un membre vis-à-vis de l'individu dont il est une partie : il n'est ce qu'il est que parce qu'il fait partie du tout. Une main, un pied ne sont main et pied qu'en tant qu'il y a un homme ayant mains et pieds ; de même un homme n'est vraiment homme qu'en tant qu'il y a une société [2]).

1) A. Loisy, *La morale humaine*. Paris, 1923, p. 91.
2) *Politique*, l. I, ch. I.
Quelle est la portée exacte de la comparaison qu'Aristote fait entre la société

Aristote partira de là pour admettre un droit illimité d'intervention de l'Etat dans la vie des citoyens. Mais il n'approfondit pas l'autre aspect du problème : pourquoi l'individu doit-il, même en l'absence de contrainte, se sacrifier pour l'Etat ? Qu'il soit beau de le faire, est une question différente : pourquoi est-ce un devoir ? Et est-ce bien un devoir ? Aristote ne semble pas songer à cet aspect de la question, ou s'il y songe, c'est pour l'éluder.

Au reste nous n'avons ici que le devoir civique, cet altruisme est limité à la cité ; les premiers philosophes grecs n'ont pas songé que tous les hommes se valent. Cette idée apparaît chez les cyniques, s'épanouit dans la philosophie stoïcienne. Chez les grands stoïciens de l'époque romaine l'idée du respect de l'homme comme tel est très accentuée. Ils parlent même de fraternité humaine et la fondent sur une filiation divine ; car les hommes sont une émanation de la divinité, et ils se doivent de respecter les uns dans les autres l'esprit divin qui les anime. Le sage sera heureux de vivre parmi des sages, et donc de rendre sages les autres hommes. Cette doctrine se fonde sur un panthéisme assez vague, la divinité pénétrant toutes choses, et le sage s'unissant dans les choses au principe divin qui se trouve d'abord en lui-même. Cela n'empêche pas le stoïcisme de rester, dans son fond, nettement individualiste ; et d'être comme les autres morales grecques, avant tout, une recherche de la sagesse.

Dans les religions orientales, le respect des autres

et l'organisme humain ? Prétend-il faire de la société un tout substantiel comme l'individu forme un tout, et nier par conséquent que l'individu ait une fin qui lui soit personnelle ? La main ou le pied n'ont en effet aucune fin propre en dehors de la fin générale du corps qu'ils sont destinés à servir. Aristote n'a pas précisé sa pensée ; il y voit une comparaison qui lui paraît heureuse, parlante ; il s'en tient là. Pourtant l'idée d'un Etat qui serait un *super-individu* à la manière des organicistes modernes, ne rentre pas du tout dans les cadres de sa philosophie générale ; et s'il avait eu cette pensée il serait étonnant qu'il ne l'eût pas développée d'une manière plus systématique. Au reste nous retrouverons cette question à propos de saint Thomas.

hommes, ou même la bienfaisance se fonde tantôt sur un idéal de renoncement, tantôt comme chez les stoïciens, sur une doctrine panthéiste. Le droit de l'homme, comme tel, à être respecté s'appuie sur une conception d'émanation divine. Quant au devoir patriotique, remarquons que lui aussi, il se fonde dans la pratique sur des données religieuses ou sentimentales, culte des dieux de la cité, amour de la famille ou du sol patrial, sur l'instinct social, conscience d'une solidarité de fait parfois perçue d'une manière aiguë, spécialement dans les sociétés restreintes qu'étaient les cités du monde grec. L'intérêt de chacun à la prospérité de la cité n'y était pas difficile à percevoir : ce patriotisme antique diminue d'ailleurs à mesure que les empires s'étendent. Dans l'Empire romain des derniers siècles, l'orgueil est grand, mais le patriotisme faible. Dans tous les cas on ne trouve pas dans ce domaine, de doctrine sur le respect ou le devoir d'entr'aide de l'homme par l'homme, comme tels.

Avec le christianisme, le devoir d'altruisme prend dans la vie morale une place qu'il n'a jamais eue auparavant. Le christianisme concentre toute la vie de l'homme dans l'amour. La charité, amour de Dieu pour l'homme, de l'homme pour Dieu et pour les autres hommes, devient le tout de la doctrine ; aussi les organismes d'entr'aide s'épanouissent dans la société chrétienne comme ils ne l'ont jamais fait ailleurs.

Cette doctrine de l'altruisme est si substantiellement unie à toute la synthèse du christianisme qu'il ne faut pas s'étonner de ce que les penseurs du moyen âge songent encore moins que les philosophes grecs à en chercher le fondement. Ils y trouvent dans la Révélation un fondement qui leur suffit. Les scolastiques analyseront l'amour, commenteront le grand devoir, en préciseront les termes. L'altruisme, en tant que devoir naturel indépendant de la Révélation, n'attirera pas leur attention. Quand ils rencontreront le problème, ou celui tout voisin du patriotisme,

ils les résoudront très vite, comme on résout des questions que personne ne discute, par une formule qu'ils n'approfondissent pas.

Mais la situation se retourne complètement quand on arrive aux temps modernes. En effet d'une part la scission s'opère entre la philosophie et la religion, et même entre la philosophie et l'idée de Dieu. A partir du XVIIIe siècle, presque tous les philosophes notoires repoussent l'idée du Dieu distinct du monde, créateur, providence. Or l'idée rationnelle d'un devoir de l'homme envers l'homme comme tel, est lié dans toutes les civilisations antérieures à l'idée de Dieu, aussi bien dans les systèmes philosophiques que dans les religions. L'école épicurienne, la grande école matérialiste de l'antiquité, est cyniquement égoïste. Par contre la civilisation chrétienne a donné à l'altruisme un tel relief, et elle a si profondément pénétré les esprits du devoir de l'entr'aide, que celui-ci est devenu une de ces vérités élémentaires admises par tout le monde, — et y compris les moralistes — avant toute réflexion philosophique [1]).

Non seulement il est vérité d'évidence, mais de plus il tend à devenir le seul fondement de la morale. Les devoirs envers soi-même perdent beaucoup de leur relief par la suppression de la croyance en Dieu qui les fondait. Quant

1) Quand on fait l'histoire de la philosophie, il est très important de noter les convictions qu'ont les philosophes avant de commencer à faire de la philosophie. A chaque époque il y a ainsi un certain nombre d'idées qui sont généralement admises sans qu'on songe qu'elles puissent être discutées. Les grands innovateurs sont précisément les hommes qui songent tout d'un coup qu'on pourrait discuter une idée que personne ne discute. Mais d'habitude leur initiative se borne à une ou deux idées ; sur toutes les autres ils restent de leur temps ; et, par conséquent, pour comprendre leur système, il faut savoir quelles sont les idées qu'ils sont décidés à démontrer coûte que coûte. Depuis le christianisme le devoir de l'entr'aide est une de ces idées. La plupart des moralistes l'admettent avant de faire de la philosophie morale, et si, en élaborant un système, ils cherchent le fondement de l'altruisme, ils sont cependant convaincus d'avance qu'il y en a un, qu'il doit cadrer avec leur philosophie générale, et qu'il n'y a qu'à le trouver.

aux devoirs envers Dieu, il est inutile de dire qu'ils disparaissent. Les autres hommes, ou l'humanité prise collectivement, ou la société qu'on écrira de préférence avec un S, devient dans ces conditions le seul mobile d'action supérieur à l'individu et sur lequel on puisse fonder la notion du devoir.

3. *Les essais d'explication.* — La première des grandes morales altruistes est la *morale de la sympathie* qui s'est développée en Angleterre au XVIIIe siècle, et qu'*Adam Smith* a revêtue de sa forme la plus parfaite. Elle ne s'explique qu'en fonction du courant d'optimisme qui traverse toute la pensée du siècle. D'après ces moralistes, le mobile principal de l'action humaine est la sympathie et le désir de sympathie ; la souffrance la plus dure qu'un homme puisse éprouver est d'être environné de haine : tout le sentimentalisme de la Révolution française à ses débuts se retrouve là. Le bien, ce sera donc ce qui éveille la sympathie. Et par des analyses psychologiques souvent ingénieuses, Adam Smith trouve dans les faits de nombreuses preuves de son système.

Avec *Bentham* règne l'*utilitarisme*, et rien n'est si caractéristique que de voir l'utilitarisme moderne obligé de compter avec le devoir évident d'altruisme. Car l'utilitarisme est la vieille doctrine renouvelée d'Epicure, Or, sans parler de Gassendi, chanoine et bon chrétien, qui se devait évidemment, en s'éprenant d'Epicure, de l'accorder avec l'Evangile, Hobbes qui était parfaitement matérialiste, avait déjà tenu compte de l'altruisme dans sa philosophie, et l'avait ramené à l'égoïsme, en lui attribuant comme source unique l'instinct de la domination : car jamais, selon lui, l'homme ne se rend mieux compte de son pouvoir que lorsqu'il vient en aide aux autres.

Cette théorie malveillante ne pouvait tenir au siècle suivant. Bentham trouve une solution simple : l'homme cherchant son bien, doit chercher le bien général parce

que le bien général et le bien particulier coïncident. Le bien général en effet n'est que le bien de l'ensemble des particuliers : dès lors, en cherchant le bien général, les particuliers cherchent leur bien. Nous sommes en pleine utopie libérale, Rousseau n'est pas mort de longtemps, et sa pensée règne encore.

Stuart Mill, disciple et continuateur de Bentham, ne put s'empêcher de voir le sophisme : le bien commun est le bien de l'*ensemble* des particuliers, mais n'est pas nécessairement celui de *chaque* particulier. Le bien d'*un* particulier peut être opposé au bien général. Mais Stuart Mill, après avoir dénoncé la faiblesse du système de Bentham, prend une échappatoire au moment où il doit à son tour justifier l'altruisme, et il se borne à prôner la formation d'une mentalité altruiste par l'éducation.

Dans les philosophies panthéistes allemandes du XIXe siècle, nous trouvons une notion plus cohérente. L'homme n'étant qu'une partie du Tout qu'on appelle Absolu ou Pensée ou Moi, n'a de raison d'être que pour le Tout et doit donc se subordonner à lui totalement. Dans la philosophie de Hegel la réalisation la plus parfaite de ce Tout est l'Etat au bien duquel l'homme doit se vouer sans restriction.

Bien qu'elle parte d'une attitude positiviste, l'*école sociologique* adopte un point de vue qui coïncide avec la doctrine panthéiste. Déjà Comte avait admis comme fait dominant de l'évolution humaine et comme pierre de touche du progrès, le développement de l'altruisme. Spencer l'a combiné avec l'évolutionnisme pour en faire une loi fatale de l'humanité. Et avec des variantes multiples presque tous les positivistes sont d'accord pour estimer que l'homme, étant un être social et ne se concevant pas hors de la société à laquelle il doit tout ce qu'il est, — ce sont des idées vieilles de deux mille ans : Aristote, nous l'avons vu, les développait déjà ; — la société, ou, pour d'autres, l'humanité, est le seul être qui le dépasse, et l'homme par conséquent, doit lui être subordonné. Dévoue-

ment, culte de l'homme pour la société, telle est la première loi morale, fondement de toutes les autres. La morale tout entière n'est que ce dévouement.

La *morale de la solidarité* de M. Léon Bourgeois semble la formule la plus heureuse de cette morale sociologique. Le système s'inspire de la conception commune à tous les membres de l'école sociologique que l'homme dépend entièrement de la société et lui doit tout. Il naît donc débiteur, et ayant tout reçu, est comptable de tout. M. Bourgeois reprend à peu près la formule que la théologie catholique applique aux rapports de l'homme avec Dieu : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu » ? Toute la vie de l'homme doit donc être consacrée à payer à la société la dette de naissance ; l'homme n'a de sens que pour autant qu'il sert la société.

Tels sont en quelques mots les grands systèmes modernes qui tâchent de fonder l'altruisme en dehors de l'idée de Dieu. Notre exposé trop bref pour être complet n'a d'autre but que d'en dégager certaines lignes générales. Et le point capital me paraît être la nécessité de fonder l'altruisme sur autre chose que l'individu lui-même. Les premiers systèmes avaient cru pouvoir fonder l'altruisme sur un sentiment naturel : on n'a pas tardé à s'apercevoir que sur le sentiment on ne fonde rien, et que les sentiments de l'homme, d'ailleurs, sont contradictoires. Puis on a cru résoudre la question par le système de l'équivalence de l'intérêt particulier et de l'intérêt général : mais cette position encore était trop naïve pour durer plus d'une génération. Et tous les systèmes plus évolués se sont rabattus sur l'existence d'un être supérieur à l'individu et qui pût constituer pour lui la source d'une obligation. Il est donc à peu près historiquement établi que l'altruisme ne peut se fonder sur l'individu, et la question du fondement de l'altruisme sera celle de savoir si la société ou l'humanité suffisent à le fonder, ou s'il faut recourir à Dieu.

Recherchons avant cela les éléments que peut nous fournir la tradition thomiste.

4. *L'altruisme dans la tradition thomiste.* — a) *La solidarité sociale.* — Pour les motifs que nous avons exposés plus haut (n° 2), il ne faut pas nous attendre à trouver chez saint Thomas la justification systématique de l'altruisme que nous sentons le besoin d'établir. Saint Thomas analyse d'une façon très profonde la notion de l'amour ; il étudie la vertu surnaturelle de charité et cherche à qui elle s'applique et dans quelle mesure. Mais il ne songe pas à rechercher méthodiquement le motif d'ordre naturel qui oblige l'homme, dans certains cas, à sacrifier son bien terrestre à d'autres hommes, et qui, partout et toujours, oblige l'homme à respecter les autres hommes.

Cependant on ne peut écrire des livres ni faire des cours sur l'être humain sans se heurter à chaque instant à cette question de l'altruisme et de la vie commune des hommes. Lorsque saint Thomas la rencontre il la résout d'un mot, rapidement, comme on résout les questions évidentes qui ne valent pas d'être discutées. Nous trouvons donc un peu partout dans son œuvre des éléments de solution ; mais ces éléments ne sont pas coordonnés, et il ne faudra pas nous étonner si, par moment, à les prendre isolément, ils semblent incohérents.

Tout d'abord il est un principe dont on retrouve l'énoncé partout, à cent reprises peut-être : c'est que l'homme est à la société comme la partie au tout, et qu'il doit donc se sacrifier au bien commun, comme la main se lève pour défendre la tête [1]). « Partie de la multitude, l'individu lui appartient par tout ce qu'il est et tout ce qu'il a ;

1) Voici quelques références auxquelles on pourrait en joindre beaucoup d'autres si on fouillait toute l'œuvre du Docteur Angélique : *Sum. Theol.*, Ia P., q. 60, art. 5; — Ia 2ae, q. 90, art. 2; — q. 96, art. 4; — 2a 2ae, q. 58, art. 5; — q. 58, art. 8, ad 2; — q. 61, art. 1; — q. 64, art. 2; — q. 64, art. 5; — q. 65, art. 1; — *De regim. princ.*, l. III, ch. 11; — *Quodl.* I, art. 8; — *Polit.*, l. I, ch. 1.

comme la partie appartient au tout en tant qu'elle est ce qu'elle est. Il est donc légitime que la partie subisse du préjudice pour sauver le tout » [1]). « Il est manifeste », dit-il ailleurs, « que tous ceux qui vivent dans une communauté, sont vis-à-vis d'elle comme les parties d'un tout. Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout ; par conséquent le bien de la partie doit être subordonné au bien du tout » [2]).

« La société est faite d'hommes comme la maison de murs ou comme le corps humain de membres » [3]). « L'homme tout entier est ordonné, comme à sa fin, à la communauté tout entière, dont il est une partie » [4]). Certains scolastiques modernes ont repris ces formules énergiques pour attribuer à saint Thomas une sorte d'organicisme qui rappelle celui de l'Ecole historique du droit ou de l'Ecole sociologique. Le Père Gillet écrit : « La société politique... est bien ...un tout organique dont les individus sont les parties, un corps vivant dont les citoyens sont les membres » [5]). Et ailleurs ces lignes que signerait sans hésiter M. Léon Bourgeois : « Avant même que les individus songent à s'acquitter les uns envers les autres de dettes librement contractées, ils sont tenus en conscience de s'acquitter de leur *dette humaine* envers la société... » [6]).

1) *Sum. Theol.*, 1a 2ae, q 96, art. 4.
2) *Sum. Theol.*, 2a 2ae, q. 58, art. 5.
3) *De regim. princ.*, l. III, ch. 11.
4) *Sum. Theol.*, 2a 2ae, q. 65, art. 1.
Ce dernier texte, le plus affirmatif de tous, est cependant ambigu quand on le prend dans son contexte. Il s'y agit de savoir s'il est licite de mutiler un homme, et saint Thomas répond que non, parce que l'homme appartient « tout entier » à la société dont il fait partie. Cela signifie que l'homme étant membre de la société, l'est avec ses jambes et ses bras, mais cela n'implique pas qu'il ne puisse y avoir en l'homme aucune fin en dehors de la fin sociale. Quand saint Thomas dit : « Ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cujus est pars », il désigne l'homme dans son ensemble : c'est l'homme tout entier qui est citoyen, non telle ou telle partie de l'homme, mais il ne s'ensuit rien au sujet de la fin dernière de l'homme.
5) *Conscience chrétienne et justice sociale.* Paris, 1922, p. 119.
6) *Mélanges thomistes.* Le Saulchoir, Kain, 1923, p. 319.

Cependant lorsque saint Thomas prend la question par l'autre bout en recherchant la raison d'être de la société, il part d'un autre principe, qui, pour lui, est encore un principe d'évidence, et qui, à prime abord, paraît contradictoire avec le précédent : le but de la société, dit-il un peu partout, est le bien commun des citoyens [1]). « Le but premier à poursuivre par le souverain est la conservation des hommes qui constituent l'Etat » [2]). La société est donc, dans ce sens-là, nettement subordonnée aux individus : elle est simplement pour eux un moyen d'atteindre leur fin, et si les hommes y sont soumis en tant qu'ils ont besoin d'elle, cette soumission sera limitée à l'étendue de ce besoin ; « l'homme n'est pas ordonné à la communauté politique selon tout son être et selon tous ses biens » [3]) il a donc une valeur propre indépendante de la société, il n'est pas seulement « partie du tout » ; il est autre chose aussi, et cette autre chose, cette dignité personnelle de l'homme est la raison d'être même de la société. « La fin de la société est la fin même de l'individu » [4]).

Avant d'aller plus loin, il serait bon de tirer au clair cette notion de société. La société est-elle vraiment « un corps vivant dont les citoyens sont les membres », ou bien n'y a-t-il là qu'une image montrant avec relief le devoir qu'ont les individus de se sacrifier, le cas échéant, pour leur patrie ?

Quand on tient compte des grandes lignes de la philosophie thomiste, — et on peut en dire autant pour celle d'Aristote, — la réponse n'est pas douteuse. L'homme est un être substantiel, la société n'en est pas un [5]) ; la société

1) Tout le *De regimine principum*, entre autres, ne fait que développer cette thèse.

2) *De regim. princ.*, l. III, ch. 11.

3) *Sum. Theol.*, 1ª 2ªe, q. 21, art. 4, ad 3.

4) *De regim. princ.*, l. I, ch. 14 : « Idem autem oportet esse judicium de fine totius multitudinis et unius ». Et plus loin : « Oportet eumdem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius ».

5) « Le principe fondamental qui soutient toute l'armature de la philosophie

est un assemblage d'individus dont l'unité vient de l'ordre qui règne entre ses composants, et il n'y a pas dans la société d'autre unité que celle de cet ordre, l'ordre se définissant : unité dans la diversité, et venant, ici, de ce qu'un ensemble de relations correspondent à une seule pensée [1]). Ou, en d'autres termes, en dehors de la réalité *substantielle* que représentent les hommes, il n'y a dans la société qu'une réalité *accidentelle* qui sera nécessairement subordonnée à la réalité substantielle des individus qui la composent. Et c'est pourquoi une fin sociale étrangère à la fin personnelle des individus qui composent la société, est inconcevable dans les cadres de la philosophie thomiste. Comme le dit éloquemment le Père Bésiade : « Si l'on appelle « humanisme » l'intelligence, le sens, le culte de l'homme, de sa nature, de sa grandeur, de son rôle et de sa destinée, nul, à mon humble avis, ne fut plus grand humaniste que saint Thomas d'Aquin. L'homme, la personne humaine, chaque homme, chaque personne humaine, pour lui, est un monde dans le monde. Chaque personne humaine vaut par elle-même et pour elle-même, et tout le reste — y compris le tout politique — ne vaut qu'en fonction des services qu'il lui rend » [2]).

Notre position est donc nettement opposée à celle des écoles dites « organicistes ». Celles-ci sont souvent accusées de vouloir faire de la société un tout en soi, un être subsistant par lui-même comme est l'individu ; et on les en

politique du XIIIe siècle est en effet l'affirmation que seul l'individu humain — la personne humaine — est et peut être doué d'existence. C'est bien là une des thèses que Pierre Abélard a définitivement accréditées dans les milieux intellectuels du XIIe siècle et qui, au XIIIe siècle, planent au-dessus de toute contestation. *Nihil est praeter individuum* » (M. De Wulf, *Les théories politiques du moyen âge*, dans *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, août 1924. p. 252).

1) On trouvera une analyse très pénétrante de l'« unité d'ordre » dans l'étude du Père E. Hugueny, *L'Etat et l'individu (Mélanges thomistes*, pp. 341 et sv.).

2) *L'ordre social*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1924, p. 7. — Voir aussi : M De Wulf, *L'individu et le groupe dans la scolastique du XIIIe siècle. Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, novembre 1920, p. 341.

raille. Mais ces railleries tombent à faux, car ces écoles philosophiques s'appuyant sur un relativisme métaphysique, ne prétendent pas du tout faire de la société un « en soi », d'autant moins qu'elles nient tout « en soi » quelconque. Elles ne prétendent nullement faire de la société une substance, mais elles nient que l'individu en soit une, et si l'individu cesse d'être une substance, il ne sera plus qu'une unité d'ordre, c'est-à-dire que la seule réalité propre qu'on trouvera en lui sera celle d'un ensemble de relations ordonnées. Or cette réalité est, tout le monde en convient, la réalité sociale. Du moment donc qu'on nie la substantialité de l'individu, il devient parfaitement logique de reconnaître dans la société un être de même nature que l'individu, et cet être, unité d'ordre entre parties composantes, est précisément ce qu'on appelle un organisme. L'individu est un organisme, la société en est un autre, l'individu est à la société ce que les membres ou les cellules sont à l'individu ; l'organisme inférieur est subordonné au supérieur et n'a d'autre raison que d'en permettre le développement. Tout le monde admet le raisonnement quand il s'agit de l'homme et des membres de son corps ; les organicistes s'étonnent qu'on rie d'eux quand ils l'appliquent à l'individu et à la société. Mais si le relativisme est vrai, ils ont raison.

L'opinion générale s'est cependant refusée à les suivre. C'est que toute la vie intellectuelle de l'homme est fondée sur l'existence de la substance ; tout devient inintelligible lorsqu'on la nie. Le relativisme est une théorie tellement monstrueuse qu'elle s'écroule dès qu'elle quitte cette sphère d'abstraction où la plupart des hommes ne la comprennent pas. Lorsqu'elle descend aux applications pratiques, elle sombre dans le grotesque.

Mais le fait des écoles organicistes qui existent aujourd'hui et qui n'existaient pas du temps de saint Thomas, nous commande une prudence dans les mots à laquelle saint Thomas ne pouvait pas songer. De son temps tout le

monde était substantialiste ; dès lors, lorsqu'on parlait de tout et de partie, chacun voyait sans peine à la lumière de la mentalité substantialiste régnante, quand il y avait métaphore et quand on parlait au sens propre. De nos jours il n'en est plus de même ; si nous disons que l'homme est un organisme et que la société en est un autre, nous savons que pour beaucoup d'auditeurs, cela voudra dire que la société est de même nature que l'homme, et cela, même si nos termes sont empruntés à saint Thomas.

Des deux principes que l'homme est à la société comme la partie au tout et que la société a comme fin le bien des hommes qui la composent, c'est donc le premier qu'il faut sacrifier en le réduisant au simple rôle de métaphore. Métaphore commode en un temps où règne une philosophie substantialiste, métaphore dangereuse après l'organicisme. Que ce soit une métaphore pour saint Thomas, lui-même le signale discrètement à l'occasion : « Nous voyons », dit-il, « que la partie s'expose naturellement pour la conservation du tout : ainsi la main s'expose aux coups sans délibération pour la conservation du corps entier. Et *parce que la raison imite la nature, nous voyons une imitation de cela dans les vertus politiques*. Car c'est le fait d'un citoyen vertueux de s'exposer à la mort pour le salut de l'Etat » [1]).

Il est donc entendu que la société est pour l'homme, non l'homme pour la société. D'ailleurs on n'a peut-être pas suffisamment remarqué que l'organicisme ne résout rien. Car, quand même la société serait à l'homme comme les parties composantes de l'homme sont à l'ensemble de l'organisme, il reste cette différence, différence fondamentale et qui suffit à remettre tout en question, que les parties composant l'organisme humain, les membres ou les cellules, n'ont pas de conscience et de volonté propres. Saint Thomas nous donne en exemple la main qui, « sans délibérer », se

1) *Sum. Theol.*, Ia P., q. 60, art. 5.

sacrifie à l'ensemble du corps ; mais précisément, où a-t-on jamais vu une main qui délibère ? Et du moment que la main serait capable de délibération, la question se poserait pour elle comme elle se pose pour l'homme, de savoir au nom de quel principe on peut l'obliger à se sacrifier.

La comparaison organiciste ne tient que parce qu'en la formulant, on s'abstient de signaler la différence qu'il y a entre les composants des deux organismes. Tout le problème vient cependant de cette différence. Laissant donc de côté les comparaisons qui éclairent en apparence pour brouiller en réalité, voyons comment la question se pose pratiquement.

L'homme est un être social, c'est-à-dire que, pour se développer conformément à sa nature, il a besoin de la société. Celle-ci cependant ne constitue pas la fin de l'homme ; elle n'est qu'un moyen de l'atteindre. La fin de l'homme, — si on fait abstraction de tout au-delà, et nous le devons provisoirement, puisque nous discutons avec des matérialistes, — la fin de l'homme, c'est le développement harmonieux de toutes ses puissances naturelles, et ce développement suppose d'abord qu'il reste en vie aussi longtemps que possible et dans le meilleur état de santé possible, ensuite qu'il arrive à posséder le plus grand nombre possible de ces biens qui grandissent sa capacité d'action. La société est nécessaire aux hommes pour tout cela ; sans l'entr'aide sociale, l'homme n'est qu'un malheureux. Et sur ce besoin de l'homme on peut fonder un utilitarisme social qui suffira aux circonstances ordinaires de la vie. L'homme consentira donc à certains sacrifices en vue d'avantages plus grands. Mais qu'arrivera-t-il lorsque l'intérêt social et l'intérêt individuel, l'intérêt total d'un individu, entreront en conflit ? Suffira-t-il de dire que la partie doit se sacrifier au tout ? Non, puisque « l'homme n'est pas ordonné à la communauté politique selon tout son être », que c'est au contraire la communauté politique qui est ordonnée à l'homme en vue de lui permettre de mieux

épanouir son être. Ici nous tombons en pleine question de l'altruisme.

La société a pour raison le bien des hommes. Or, à un moment donné, pour sauver la société, on exigera d'un homme qu'il se fasse tuer, — en temps de guerre, par exemple. Si l'on fait abstraction de l'au delà, cet homme perd tout et se sacrifie sans compensation. La raison simple qu'il est une partie dans un tout est un non-sens, nous l'avons vu. La dette sociale ? Mais qu'est-ce que la société, sinon les hommes ? Il en est un au même titre que les autres. Et à qui est-il redevable de cette dette ? Aux ancêtres qui sont morts, qui ne sont donc plus ? Les contemporains, dira-t-on, sont les héritiers de cette créance. Mais j'en suis, au même titre que les autres, j'ai une part de créance qui vaut ma part de dette ; elles s'annulent.

Et puis pas d'exagération [1]). L'homme reçoit beaucoup de la société, c'est entendu ; il n'en reçoit pas tout. Elle est nécessaire à son développement harmonieux, afin qu'il puisse vivre mieux, mais si c'est pour aboutir à lui demander le sacrifice de cette vie qu'elle a précisément pour mission de protéger, de ces biens qu'elle a pour mission de garantir, à demander ce sacrifice à la fleur même de l'âge, au moment où tout ici-bas est le plus beau et le plus doux, alors non ! On concoit que la victime se rebelle. Les grands prêtres laïcs de la philosophie moderne auront beau lui prêcher en termes pathétiques le devoir de Solidarité, le sacrifice à la Grande Mère, Société ou Patrie, il demandera ce qu'il y gagne [2]).

Il est entendu que ceux à qui on demande ce sacrifice ne sont que le petit nombre, mais pour eux-mêmes ne sont-ils

1) Il n'est pas de thème qui fournisse matière à plus de sentimentalisme philosophico-littéraire que cette question de solidarité, de patriotisme, d'humanitarisme. Nous n'en donnerons pas d'échantillon à nos lecteurs, car leurs journaux les en saturent tous les matins. Et l'on se laisse entraîner par le sentiment d'autant plus qu'on a moins de raisons.

2) Citons un exemple des équivoques innombrables dont est presque exclusi-

pas tout ? Que leur importent les autres ? L'homme disposant librement de lui-même, comment lui prouver qu'il doit se sacrifier à d'autres hommes ?

En fait, on ne peut, avec tous les systèmes que nous avons examinés, aboutir qu'à former deux classes d'individus : les faibles, ceux qui doivent se soumettre à la société parce qu'à ne pas s'y soumettre ils ne gagneront que d'être plus sûrement écrasés ; puis les forts, les individualités puissantes, qui se soumettront aux règles de la vie commune dans la mesure où elles serviront leurs intérêts, et qui s'y soustrairont en cas contraire. La société est pour l'individu, non l'individu pour la société, diront-ils ; et c'est vrai.

Il y a en outre la question du devoir d'altruisme en dehors de tout lien social, auquel saint Thomas ne semble d'habitude pas penser, et que les solidaristes actuels esquivent d'habitude en déclarant le genre humain tout entier solidaire. Le thème prête à des développements émus qui masquent l'indigence de la pensée ; mais il est

vement faite la littérature patriotique. On dit que le citoyen doit se sacrifier à sa patrie parce qu'ayant tout reçu d'elle, il ne peut vivre sans elle ; l'homme est en effet un être social, et hors de la société il ne peut s'épanouir d'une manière normale.

L'équivoque ici est grossière parce que, si la patrie est détruite, il ne s'ensuit pas pour cela que ses membres vivront en dehors de toute société. Que demain la Belgique soit partagée entre la France et l'Allemagne, les Belges continueront à vivre dans des conditions qui leur plairont sans doute moins, pendant deux ou trois générations, mais ils n'en mourront pas. Les seuls même qui mourront seront précisément ceux qui, sous l'inspiration du patriotisme, se feront tuer pour défendre leur pays. On ne résout donc rien en disant que les hommes doivent se sacrifier pour leur patrie parce qu'ils ne peuvent vivre sans elle. Ils ne peuvent pas vivre, ou du moins bien vivre — ce qui est déjà différent — sans *une* société. Mais *telle* société, France, Belgique, Allemagne n'est pas du tout nécessaire. Ce dévouement peut s'expliquer chez le primitif par l'instinct social, — et peut-être beaucoup de membres de nos sociétés dites civilisées, sont-ils, au fond, des primitifs sous ce rapport, — mais il convient cependant d'en chercher la justification rationnelle, car les hommes ont le droit de contrôler leurs instincts, ils en ont même le devoir, et la philosophie morale a précisément pour objet de déterminer quand cette obéissance aux instincts est légitime, obligatoire, ou coupable.

faux. Peut-être est-il vrai que la solidarité humaine tend de nos jours à s'étendre à mesure qu'une portion plus grande de l'humanité participe aux bienfaits d'une même civilisation. Cependant il ne manque pas d'Orientaux qui prétendent que cette civilisation est une corruption, et le fait d'en être victime ne leur apparaîtra pas comme la source d'une dette qu'aucun effort ne puisse éteindre. Mais surtout il reste toujours la question de savoir pourquoi, si je débarque dans une île où jamais aucun Européen n'a abordé, et si j'y trouve des sauvages à la civilisation desquels je ne suis certes redevable de rien, je ne puis pas les tuer et les mettre à la broche comme des lapins. C'est la question de l'altruisme dans toute sa brutalité.

5. *L'altruisme dans la tradition thomiste.* — b) *L'altruisme proprement dit.* — Qu'il s'agisse de fonder l'obligation du sacrifice ou la simple obligation de mettre un frein à la liberté de nos fantaisies parce qu'il y a d'autres hommes autour de nous, il faut chercher dans tous les cas un principe qui s'impose à la conscience humaine, et ce principe, pour s'imposer à la conscience, doit lui être extérieur.

Mais quoi ? Ne suffirait-il pas, comme le voulait Kant, que nous ayons à respecter en nous cette nature humaine qui nous est commune avec les autres hommes ? Cette nature, cette humanité, n'est-ce pas quelque chose qui nous dépasse tout en étant nous-mêmes ? L'humanité, qui vit et croît aussi longtemps qu'il y a des hommes, sans dépendre d'aucun d'eux, les dépassant de sa perennité et de son universalité, n'est-elle pas ce tout dont les individus sont les parties, ce tout sans lequel les individus ne seraient rien ? Car que serais-je sans l'humanité, sans la nature humaine, mais l'humanité, que gagne-t-elle à ce que je sois, unité perdue parmi les myriades d'hommes ?

Etre citoyen n'ajoute peut-être rien que d'accidentel à ce que je suis, mais que serais-je si je n'étais homme, si je

ne participais à cette nature humaine qui est commune à tous les hommes et sans laquelle nul ne serait ce qu'il est essentiellement ? Ce que nous devons avant tout respecter en nous-mêmes et développer en nous, n'est-ce pas l'humanité ? Or respecter l'humanité, travailler au développement de l'humanité, n'est-ce pas avant tout, respecter cette nature, aider à son développement partout où on la trouve, et donc chez tous les hommes ?

Y a-t-il là matière à fonder l'altruisme ? Certains thomistes contemporains le pensent, « Chez l'homme », écrit le P. Gillet, « il y a d'abord l'unité d'espèce à laquelle tous participent formellement ; puis l'unité individuelle que la matière leur impose à chacun au sein de cette espèce en la limitant. La première est évidemment supérieure à la seconde. Car la nature considérée spécifiquement est un tout dont les individus ne sont que les parties. Aussi bien est-elle plus *une* que les individus humains qui l'incarnent. Elle n'a pas besoin de tel ou tel individu pour subsister, alors que tous les individus ne sont et ne subsistent que par elle.

« Cette notion du « tout et de la partie » qu'on trouve déjà dans Aristote, saint Thomas l'a exploitée de façon merveilleuse... ».

On le voit, le Père Gillet ne partage pas notre façon de voir au sujet de la valeur de l'argument « du tout et de la partie ».

« Qu'est-ce que la main sans le corps » ; continue-t-il, « un citoyen sans la société dont il fait partie ; un homme sans la nature humaine ; un individu d'une espèce donnée sans cette espèce ?...

« A bien considérer les choses, il est clair que l'individu qui incarne une nature, mais ne la possède pas dans sa plénitude, puisque d'autres par milliers l'incarnent avec lui, préfère à son individualité bornée le principe vital qui le déborde, auquel en définitive il doit d'être ce qu'il est » [1]).

1) *Conscience chrétienne et justice sociale*, pp. 59-60.

On voit par ces citations que nous avons cru nécessaire de faire assez complètes, que, pour le Père Gillet, la question de la participation de l'homme à la nature humaine et celle de sa participation à la société ne sont qu'une même question.

Nous avons cru nécessaire de les séparer au contraire, et pour plusieurs motifs. D'abord parce que, si les textes de saint Thomas comparant le citoyen dans la société à la partie dans le tout, sont innombrables, nous n'en avons pas trouvé un seul qui fonde l'altruisme sur la participation à une nature commune, et le Père Gillet n'en cite aucun. Ensuite les deux questions nous paraissent différentes parce que la nature humaine fait partie de notre être intime à un bien autre titre que notre qualité de Belge, de Français ou d'Anglais.

Le fait d'évidence que semble voir le Père Gillet, nous ne le voyons malheureusement pas. « A bien considérer les choses, il est clair », écrit l'éminent professeur de l'Institut catholique, « que l'individu qui incarne une nature, mais ne la possède pas dans sa plénitude, puisque d'autres par milliers l'incarnent avec lui, préfère à son individualité bornée le principe vital qui le déborde... ». Chose étrange : c'est exactement le contraire qui nous paraît évident, « à bien considérer les choses », et il nous semble qu'il suffit d'ouvrir les yeux sur le spectacle que présente l'humanité, pour voir que les hommes n'aiment rien tant qu'eux-mêmes, leur nature individuelle, et que la plupart d'entre eux se soucient très peu, — trop peu hélas ! — du « principe vital qui les déborde ».

Cependant nous avons trouvé dans l'œuvre du Docteur Angélique des textes qui se rapprochent de la pensée du Père Gillet. Ces textes ne se rapportent pas à l'altruisme, mais à une question toute différente, celle de la Providence divine et de l'intention divine dans la création. La conception de saint Thomas est que dans les êtres corruptibles, comme le sont l'homme, en tant que corporel, et les ani-

maux, l'intention divine porte davantage sur l'espèce que sur l'individu. La volonté divine est d'abord que le genre humain existe, puis seulement que tel ou tel homme existe. « Car il semble évident que l'intention de la nature vise ce qui est permanent. Ce qui ne dure qu'un temps ne semble donc pas rentrer à titre principal dans l'intention de la nature, mais avoir sa raison d'être dans autre chose ; sinon quand il serait détruit, le but de la nature serait manqué. Par conséquent, comme, dans les choses corruptibles, il n'y a rien qui soit perpétuel sinon l'espèce, c'est le bien de l'espèce qui est l'intention principale de la nature » [1]).

Mais qu'est-ce que « l'intention de la nature » ? Et qu'est-ce que la nature elle-même ? La nature, est-ce quelque chose qui existe en dehors des êtres individuels, substantiels ? « Au fond, c'est toujours une formule ambiguë dans la bouche de saint Thomas, que l'« intention de la nature ». Qu'est cette nature ? Si c'est la brute qui engendre, elle n'a pas d'intention sinon son plaisir. Si c'est l'homme, ses intentions sont aussi multiples que sa volonté est variable, et, de plus, de quel droit vient-on affirmer que l'intention d'un simple individu ne peut manquer son but ? — Si c'est Dieu dont il s'agit, il est faux de dire que son intention s'arrête à l'homme et ne pousse pas jusqu'à Socrate. « *Praedictum Providentiae ordinem in singularibus ponimus, etiam in quantum singularia sunt !* » (*De Veritate*, q. 5, art. 4) » [2]).

En réalité opposer l'homme à la nature humaine, et prétendre que l'homme doit choisir entre sa nature humaine et sa nature individuelle, ne nous paraît possible que si l'on confond l'ordre logique des vérités abstraites et l'ordre réel des choses existantes. Ce qui existe, ce sont des hommes, individus possédant des caractères communs et des caractères qui les différencient. L'esprit abstrait de la connais-

1) *Sum. theol.*, Ia P., q. 98, art. 1. — Voir aussi : *Summa contra Gentiles*, l. II, ch. 45 : « La bonté de l'espèce dépasse la bonté de l'individu comme le formel le matériel ».

2) P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*. Paris, 1908, p. 127.

sance qu'il a de ces individus, les traits communs qu'il qualifie de nature spécifique. Mais nulle part, sinon dans l'esprit, cette nature n'existe à l'état séparé. Quand on dit que les hommes *participent* à cette nature, il faut prendre garde au mot que l'on emploie, car il est de nature à induire en erreur. Dire que les hommes *participent* à la nature humaine, ne veut pas dire que celle-ci serait comme un grand gâteau dont chacun recevrait un morceau, ou que, chaque homme ayant une part de nature, celle-ci grandirait quand il y aurait plus d'hommes, — à moins que la multiplication du genre humain ne fît plus petite la part de nature que chacun recevrait ; — dire que les hommes participent à la nature humaine signifie simplement qu'elle est la même en tous, que la possession de la nature humaine par l'un n'empêche pas d'autres, et d'innombrables autres, de la posséder aussi ; mais il n'y a là aucune notion de quantité, chaque homme possède la nature humaine tout entière bien qu'il y participe seulement, et du moment qu'Adam était créé, du moment qu'il existait un homme, la nature humaine existait tout entière. La nature n'est pas une nature-accordéon qui s'enfle ou se rétrécit selon qu'il naît ou qu'il meurt des hommes ; considérée à part des hommes qui la réalisent, elle n'est que dans l'esprit, et elle est indéfiniment applicable sans être divisible.

Comment expliquer alors l'idée un peu confuse d'intention de nature que nous trouvons dans saint Thomas ?

On n'y arrivera, pensons-nous, qu'en replaçant ces textes dans l'ensemble de la philosophie thomiste, et même en replaçant celle-ci, dans le mouvement philosophique du moyen âge.

La philosophie du moyen âge est avant tout métaphysique et logique. Les penseurs du moyen âge sont des esprits avides d'absolu ; toute leur philosophie tourne autour de l'être nécessaire, de l'immobile, du permanent.

Ce qui passe, ce qui change, ce qui meurt, est pour eux du regrettable, un accidentel qu'ils ne nieront pas, mais qu'ils jugent moins intéressant que ce qui reste. Dans la philosophie thomiste, la théodicée, étude de l'Etre nécessaire, est la pièce maîtresse de l'œuvre ; et, après Dieu, l'intérêt se porte sur les créatures selon l'ordre même où en participant à la perfection divine, elles participent à son immutabilité. L'objet le plus passionnant de la psychologie sera l'esprit comme tel, non l'esprit uni au corps, celui que nous connaissons directement, expérimentalement, mais l'esprit en lui-même, l'esprit pur, et le scolastique étudiera l'ange, presque davantage que l'homme. L'angéologie de saint Thomas nous effare quelque peu, par l'assurance avec laquelle il nous enseigne le mode d'existence, de connaissance et d'action de ces esprits que nous ne croyons plus très bien connaître, mais, de son temps, il n'étonnait personne, et on lui eût fait un reproche de n'être pas en cette matière, aussi complet qu'il l'est [1]).

La matière, au contraire, source du changement, du flux des choses, c'est l'obscur, source de toute corruption ; c'est la tache sur le soleil de l'intelligible ; la matière, pure puissance, confine au non-être ; elle constitue dans l'être, ce degré d'où l'on ne peut plus descendre sans cesser d'être.

Dans les êtres matériels dont l'homme fait partie, toute la sympathie et toute l'attention des scolastiques ira donc à ce qu'il y a en eux de permanent, à ce qui, en eux, se rapproche davantage de l'Absolu, parfaitement intelligible. Or tandis que la matière, principe d'individuation, se corrompt en se dissolvant, la forme, dans la philosophie de saint Thomas, est le principe d'unité spécifique. La forme spéci-

1) « Soit comme intelligibles subsistants, soit comme intuitifs purs, ces êtres sont constamment présents à la pensée de saint Thomas. On peut l'affirmer sans paradoxe : si l'on n'a pas compris sa théorie des Anges, on ne peut même pas se faire une idée correcte de sa doctrine des universaux » (P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 25).

fique actuant l'être matériel, multiplie les individus sans se multiplier elle-même, et, tandis que les individus se succèdent dans l'écoulement indéfini des générations, la forme subsiste toujours semblable dans l'espèce qui se maintient.

Il est vrai que la forme sans matière dans les êtres matériels, ou la matière sans forme sont de pures conceptions de l'esprit. Mais quand on vit dans l'abstraction, on passe facilement de l'ordre des réalités existantes en soi à l'ordre des pensées qui n'existent qu'en nous, et cela d'autant plus que la logique tient une très grande place dans l'enseignement philosophique du moyen âge. D'ailleurs, nous l'avons dit, tous ces penseurs se complaisent dans les spéculations sur l'essence divine et sur les essences angéliques. Or les anges sont, pour saint Thomas, des formes pures. D'autre part la forme de l'être humain, c'est l'âme qui, après la mort, subsiste séparée ; elle est donc bien une réalité en soi, séparable de la matière humaine [1]) ; et l'on conçoit qu'à saint Thomas, habitué à traiter séparément de la forme et de la matière, et à spéculer sur les formes pures, il n'ait pas semblé aussi artificiel qu'à nous d'opposer l'espèce aux individus, sans lesquels et hors desquels l'espèce, cependant, n'a aucune existence objective.

En somme à le situer dans la ligne générale de cette philosophie, le particulier, le changeant, ce qu'on appelle dans la langue moderne le « phénomène » n'est pas intéressant. « L'intelligence créée, pour atteindre sa perfection, requiert seulement la connaissance des genres et des espèces et de leurs causes » [2]). Quand nous serons au ciel, pense saint Thomas, les phénomènes ne nous intéresseront plus du tout.

1) Qu'on ne nous fasse pas dire que le corps peut subsister sans forme : il va de soi que, l'âme se séparant du corps, celui-ci doit recevoir une forme nouvelle.

2) *Sum. theol.*, Ia P., q. 12, art. 8, ad 4.

Quelques lignes plus loin saint Thomas ajoute : « La connaissance des êtres particuliers, de leurs pensées et de leurs actes, ne rentre pas dans la perfection de l'intelligence créée ; et son désir naturel n'y tend pas ».

En poussant le système à toutes ses conséquences logiques, il faudrait l'appliquer à Dieu, et conclure que Dieu ne s'occupe pas des individus, de ce qui meurt, de ce qui change. Aristote dont saint Thomas a repris la psychologie, concluait ainsi. Mais ici la philosophie grecque se heurte à la révélation chrétienne ; la pensée grecque se coule dans un cerveau chrétien. Or, s'il est une doctrine métaphysique dont nous soyons redevables au christianisme, et qui a projeté une lumière décisive sur le problème du monde, c'est bien la notion de la création et du Dieu créateur. Cette doctrine de la pénétration divine dans le monde, et par la connaissance et par l'action, pénétration si profonde, si intime au fond des choses, que sans elle rien ne serait ni ne subsisterait, et qui cependant maintient intacte la distinction entre Dieu et le monde, cette doctrine qui est peut-être le chef-d'œuvre de la pensée chrétienne, nul ne l'a exposée avec une maîtrise comparable à celle de saint Thomas.

Il ne pouvait donc pas s'engager sur la voie d'Aristote. Dieu veut les choses comme elles sont, et les individus en tant qu'individus, « etiam inquantum singularia sunt ». Cependant saint Thomas garde un faible pour les espèces ; il se résigne difficilement à les mettre au même rang que les individus, ou plutôt à reconnaître qu'elles n'existent que dans les individus. De là, pensons-nous, cette petite ruse, qui montre que les plus grands philosophes et les plus grands saints ne sont jamais tout à fait à l'abri des envahissements du cœur : on parle d'« intention de nature » quand on voudrait parler d'« intention de Dieu », et qu'on ne le peut pas ; mais qu'on voudrait tout de même bien marquer que les espèces passent avant les individus dans l'estime des âmes bien douées.

6. *La place de l'altruisme dans la morale.* — N'y a-t-il donc pas moyen de fonder l'altruisme ? La chose est facile, à condition de ne pas en chercher le fondement où il n'est

pas, et de ne pas vouloir à tout prix chercher une doctrine sur l'altruisme chez des philosophes qui n'ont pas songé à poser le problème.

Plutôt que de disséquer des textes de saint Thomas qui ont trait à autre chose ou qui ne sont que propos incidents, reprenons l'ensemble de sa conception morale, et nous verrons aussitôt, maintenant que notre attention est attirée sur cet aspect de la question, l'altruisme s'enchâsser dans la morale générale d'une façon si nécessaire qu'on ne le concevrait pas autrement.

L'homme, capable de connaissance rationnelle et d'amour correspondant à sa connaissance, ne peut satisfaire pleinement les exigences de sa nature que par la connaissance de l'être infini qui est Dieu, et par l'amour proportionné de ce même être. L'amour de Dieu, c'est de s'unir à lui par une identité de volonté, c'est de fondre sa volonté propre dans le vouloir divin. Ici sur terre l'homme tendra vers la pleine réalisation de sa fin par la connaissance de Dieu et de l'ordre universel qui manifeste dans le monde la volonté divine ; il témoignera de son amour en entrant par sa volonté libre dans l'ordre que Dieu veut, en se mettant dans l'univers à la place que Dieu lui veut.

Or il rentre dans le plan divin que tous les hommes poursuivent librement leur fin ; dès lors chacun devra respecter la personnalité des autres, premier aspect de l'altruisme. Ensuite la nature de l'homme comporte qu'il voue sa vie, non à rester en vie simplement, mais à perfectionner son mode d'existence, à progresser.

C'est l'apanage des êtres humains que de pouvoir progresser : les bêtes ne progressent pas et les anges non plus. L'homme est sur terre pour servir Dieu, mais non pour le servir d'une façon qui reste identique à elle-même. Il doit le servir au contraire selon une loi de progression, d'une manière toujours plus parfaite à mesure qu'il vieillit et que vieillit le genre humain. Le genre humain : non pas une abstraction indépendante des hommes, et à laquelle il

est indifférent que Pierre ou Paul ou Jean existent, mais *les* hommes, l'ensemble des hommes réellement existants, et hors desquels il n'existe rien d'humain.

Ces hommes sont capables de progrès parce qu'ils sont imparfaits d'une part, et parce qu'ils sont doués de raison d'autre part. Capables d'un autre développement que le développement nécessaire qu'imposent la nature et l'instinct, leur devoir est précisément de travailler à ce développement-là, et si la société, si l'entr'aide est nécessaire, c'est parce que, sans elles, l'homme ne réaliserait pas ce « mieux-vivre » qui est son devoir propre.

L'homme devra se sacrifier, le cas échéant, pour ne pas attenter à la vie d'un autre homme ; il devra se sacrifier partiellement pour ne pas attenter aux droits d'un autre homme, parce que l'ordre universel auquel il a le devoir de se soumettre, exige que tous les hommes poursuivent leur fin avec une égale liberté. Et l'homme devra se sacrifier pour la communauté, pour l'avenir de la communauté, c'est-à-dire pour des hommes qui ne sont pas encore, parce que l'ordre providentiel veut que le progrès humain soit une œuvre qui se continue d'une génération à l'autre, chacune reprenant pour la perfectionner la tradition que lui lèguent les précédentes. Cette œuvre de la civilisation, du triple progrès matériel, intellectuel, moral, mettant au service de Dieu une créature de plus en plus parfaite, c'est la fonction propre de l'homme dans l'ordre universel ; et cette œuvre, l'homme doit l'accomplir parce que Dieu l'a mis sur terre pour cela. Le devoir de l'altruisme n'est qu'un aspect, qu'une condition de cette mission.

La philosophie moderne a essayé de résoudre le problème sans recourir à la notion de Dieu ; certains philosophes scolastiques ont cru pouvoir suivre ou sembler suivre [1]) la philosophie positiviste sur ce terrain, et nous

1) Ayant critiqué assez vivement certaines conceptions du thomisme mises

avons vu qu'aucun de ces systèmes ne résiste à la critique. En réalité tous les devoirs de l'homme sont d'une certaine manière, par leur fondement dernier, des devoirs envers Dieu, et si l'homme a des obligations envers les autres hommes, ce n'est pas immédiatement, par une mise en contact directe avec eux, mais médiatement, par un intermédiaire qui est la volonté divine et le plan créateur.

C'est Dieu, et c'est Dieu seul que l'homme, immédiatement, directement, nécessairement, doit aimer tout d'abord ; et l'amour qui se reporte sur d'autres êtres, n'est qu'un amour dérivé, un rejaillissement d'amour de celui qui est seul notre fin intégrale, et qui est seul digne d'être parfaitement aimé, sur ceux qui sont aimables parce qu'ils le reflètent, parce qu'ils sont ses œuvres, et dans lesquels nous devons respecter son pouvoir, aimer sa volonté.

En somme, aussi longtemps qu'on n'a que des hommes les uns à côté des autres, chacun d'entre eux forme pour les autres un monde fermé, et l'on ne voit pas par quelle issue un homme pourrait s'ingérer dans la conscience d'un autre pour lui imposer l'obligation morale de le respecter. Que les hommes soient cent, soient mille, soient des millions, il n'importe : c'est la grandeur de l'homme d'être un être autonome qui a besoin assurément, ayant un corps, d'autres êtres qui l'aident à vivre, mais qui jouit dans son âme d'une indépendance telle, qui est si impénétrable que nul ne peut ni s'introduire en lui, ni s'imposer à sa volonté libre, souveraine chez elle, sans réserve.

Nul sauf Dieu, — parce que Dieu n'est pas étranger à l'homme. Il est son créateur, sa fin, son bien ; de partout,

en avant par le Père Gillet dans un ouvrage par ailleurs remarquable, nous croyons nécessaire de signaler que nous pensons être tout à fait d'accord avec l'éminent moraliste sur les lignes d'ensemble du système. Nous ne nous séparons de lui que sur l'interprétation de quelques textes où, sans doute, le Père Gillet aura cru trouver le moyen d'établir une opportune conciliation entre notre doctrine et la doctrine solidariste ; mais à propos desquels nous avons l'impression que ce désir si légitime de conciliation l'a entraîné plus loin qu'il n'est possible de s'avancer.

dans tout son être, sans que rien y échappe, Dieu pénètre l'homme, l'enveloppe, s'impose à lui. Et Dieu seul ayant ce pouvoir de pénétrer en l'homme pour imposer à son libre arbitre cette nécessité mystérieuse qui s'appelle le devoir, si les autres hommes s'imposent ainsi à lui de quelque manière, ce ne peut être que par Dieu qui seul accède à la conscience.

Nous croyons qu'il est indispensable, de nos jours, de jeter sur ces questions la lumière la plus vive, et de faire la chasse aux moindres équivoques. Au temps de saint Thomas, on pouvait s'en dispenser : tout le monde admettait la synthèse philosophique que nous venons de rappeler, ou d'autres qui respectaient également la souveraine domination de Dieu. On pouvait, à propos d'une question particulière, n'en pas faire mention : personne ne s'y méprenait, de même que pour l'emploi de formules d'apparence organiciste. Aujourd'hui la situation est renversée. On essaie de toutes parts de construire des systèmes auxquels manquent les bases qui font toute la résistance du nôtre ; et parfois l'on emploie dans l'exposé de ces systèmes des formules que notre école emploie aussi. Il faut donc prendre garde, et vérifier les termes et les positions. La philosophie moderne nous invite ainsi à préciser encore notre système thomiste ; elle nous rend là un service dont nous devons lui savoir gré.

JACQUES LECLERCQ.

III

LA TRANSCRIPTION LOGISTIQUE

DU

RAISONNEMENT

*(Suite et fin *)*

(N° 20. *Les règles logistiques ramenées à leur fondement logique et appliquées aux objets de tout ordre).*

20. — Aux deux interprétations des rapports d'idées, interprétation *compréhensive* et interprétation *extensive*, correspondent deux corps distincts de règles de déduction et de formules logiques.

A. — Sous le premier aspect, qui est primordial, les lois logiques porteront sur des fonctions propositionnelles et des propositions prises en COMPRÉHENSION. Toute déduction entre propositions ou fonctions propositionnelles se fait par voie d'implication ; les lois fondamentales de la logistique seront donc les lois des diverses formes d'*implication*.

A la logique des propositions (n°s 8-9) répondront approximativement les lois de l'*implication matérielle* (la relation qu'au n° 17 nous avons appelée tout court « implication » et d'après laquelle il n'y a alternative qu'entre la fausseté d'une proposition antécédente p ou la vérité d'une

*) Voir *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, août et novembre 1924, pp. 299-324; 417-451.

proposition conséquente q). C'est en vertu d'une implication matérielle entre deux propositions qu'on peut déduire la seconde de la première ; l'implication matérielle intervient donc dans tout raisonnement mis en forme logistique [1]).

Par contre les rapports de concepts se traduisent par l'affirmation d'une *implication formelle* (n° 17) (ceci pour la proposition universelle) ou par la négation d'une telle implication (ceci pour la proposition particulière [2]). L'implication formelle $(x).\ \varphi x \supset \psi x$ de deux fonctions φx et ψx énonce que *pour toute valeur de* x, φx implique matériellement ψx. Dans toute implication formelle on affirme qu'une implication matérielle se vérifie *universellement :* l'implication formelle énonce donc plus qu'une simple implication matérielle ; elle ne peut être ramenée à une telle implication et jouit de propriétés différentes.

Tout raisonnement peut être traduit « en compréhension » et justifié par les règles des deux formes de l'implication ; mais les démonstrations de cette espèce sont extrêmement longues et compliquées [3]).

1) Les principales lois de l'implication matérielle, dont les logisticiens ont fait une analyse très fouillée, se trouvent récapitulées dans *Principia mathematica*, I, p. XIV ; BURALI-FORTI, *Logica matematica*, 2e éd., pp. 249-251.

Elles se déduisent (Russell) d'une série de propositions primitives et de la définition de l'implication donnée au n° 17, ou bien (Burali-Forti) de propositions qui conduisent à la même conception de l'implication.

L'implication matérielle se vérifie dès que de deux propositions p et q la première est fausse ou la seconde vraie ; son acception est beaucoup plus large que celle de la relation $P < Q$ que nous avons définie au n° 9 et qui traduit le sens ordinaire de la proposition conditionnelle. D'où toute une série de propositions paradoxales qui ont soulevé de vives critiques. L'*implication stricte* de M. LEWIS (*The calculus of strict implication. Mind*, avril 1914, pp. 240-248) correspond exactement au sens usuel de la proposition conditionnelle. Il semble parfaitement possible de fonder la logistique sur l'implication stricte ; il y a d'ailleurs toujours moyen de traduire les implications matérielles en termes d'implication stricte.

2) Puisqu'une proposition universelle se traduit par une implication formelle, la proposition particulière, qui est la contradictoire d'une proposition universelle, peut se rendre par la négation d'une implication formelle.

3) Les démonstrations des logisticiens sont ordinairement abrégées. On trouvera des exemples de démonstrations *in extenso* dans PEANO, *Formulaire*, 4e éd., p. 15, et *Revue de Mathématiques*, tome VII, p. 18; COUTURAT, *Revue de Méta-*

B. — En ce qui concerne la logique des CLASSES (qu'ils appliquent exclusivement aux rapports de concepts) les logisticiens ont effectué un double travail ; ils ont fondé la logique des classes sur la logique des fonctions propositionnelles ; ils ont étendu la logique des classes à des domaines nouveaux.

1° Définissant chaque classe par une idée, chaque rapport de classes par un rapport d'idées, ils déduiront les lois des classes en partant des lois des rapports d'idées, qui se ramènent pour eux aux lois de l'implication. Nous n'entrerons pas dans le détail de ces démonstrations [1]).

2° Les logisticiens ne se sont pas contentés de repenser « en compréhension » et de redémontrer la logique des classes dans son application aux notions absolues [2]). Leur grande innovation a été de créer un calcul parallèle, beaucoup plus complexe et plus vasté, pour les classes de couples, traduisant des RELATIONS BINAIRES [3]).

physique et de Morale, 1906, p 238; BURALI-FORTI, *Logica matematica*, p. 234 sq.; *Principia Mathematica*, I, pp. 104 sq. Il faudrait des pages entières de symboles pour rendre la démonstration Russellienne du modeste syllogisme en Barbara.

1) *Principia Mathematica*, I, pp. 143-175 et 196-216.

2) L'exposé de PADOA, *La logique déductive*. Paris, Gauthier-Villars, 1912, donne une très bonne idée de cette partie de la logique exposée d'après les principes de Peano. La comparaison sera instructive avec l'*Algèbre de la Logique* de Couturat, rédigée d'après les principes de Schröder.

3) Les principes du calcul des relations, posés par l'américain PEIRCE, ont été mis en œuvre par SCHRÖDER dans le 3e volume de ses *Vorlesungen*, paru en 1895, œuvre puissante et définitive à beaucoup de points de vue, mais restée malheureusement inachevée. Schröder traite les relations « en extension », comme classes de couples ; il en déduit les lois logiques en partant de « coefficients » (*Vorlesungen*, III, pp. 22 sq.) qui constituent de véritables fonctions propositionnelles, à cette différence près qu'au lieu d'être calculées « en compréhension » elles le sont « en extension » selon les principes indiqués aux nos 8 et 9.

Les logisticiens italiens abordent les relations par un autre biais, comme *fonctions* descriptives. Tel est entre autres le point de vue de PEANO, *Formulaire*, 3e éd., pp. 32-38 ; 5e éd., pp. 73-82, développé et quelque peu modifié par BURALI FORTI, *Logica matematica*, pp. 110-228.

RUSSELL a synthétisé les deux conceptions dans ses articles de la *Revue de Mathématiques* (voir surtout t. VII, pp. 115-121) puis dans ses *Principles of Mathematics*, et dans les *Principia Mathematica*, où la logique des relations est étroitement rattachée à celle des fonctions propositionnelles.

Sur le détail du calcul des relations, nous ne pouvons que renvoyer aux grands ouvrages de Schröder et de Russell. Nous nous bornerons à faire ressortir le *caractère propre des opérations relatives*, ce caractère expliquant à la fois la complexité et la fécondité de la logique des relations.

Deux lois dominaient, disions-nous, l'emploi de l'addition et de la multiplication logiques. C'étaient (n° 10. A) la loi de *tautologie* et la loi d'*absorption*. En vertu de la loi de tautologie, l'addition ou la multiplication logique d'une classe a avec elle-même nous rend identiquement la classe a. Les expressions « a ou a » « a et a » constituent de pures tautologies, nous ramènent toujours à a. Il est donc impossible de construire des notions nouvelles par multiplication ou addition logique de a avec lui-même.

Or la loi de tautologie n'existe pas pour la multiplication relative. Le produit relatif $R \mid R$ d'une relation R par elle-même n'est ordinairement pas identique à R ; la multiplication relative *répétée* de R par R engendre une série de relations $R \mid R$, $R \mid R \mid R$..., qui sont ordinairement de plus en plus complexes et que, par analogie avec les puissances d'un nombre, on peut appeler les *puissances* R^2, R^3 ... R^n de la relation R. Pour prendre un exemple familier, la relation R, « être père de quelqu'un » donne lieu aux relations R^2 (être grand-père paternel de) R^3 (être arrière grand-père de) et ainsi de suite. Si S est la relation de deux nombres entiers (0, 1), (1, 2), (2, 3)... qui se suivent immédiatement, S^2 est la relation de deux nombres entiers (0, 2), (1, 3)... qui ont entre eux un terme intermédiaire, S^3 est la relation de deux nombres entiers (0, 3), (1, 4)... qui ont entre eux deux termes intermédiaires, et ainsi indéfiniment [1]).

1) Des considérations analogues, fondées sur la non-applicabilité de la *loi d'absorption*, conduisent Schröder à construire des relations en combinant par multiplication ou addition relative une relation donnée R avec les relations tout à fait générales qui correspondent pour les classes de couples aux classes ω et o

Nous pouvons raisonner *a priori* sur toute la suite des puissances de R dès que la signification de R se maintient invariable (en tout ou en partie), ou se reproduit périodiquement dans la suite de ces puissances. Ceci prouvé — et c'est ce qui fait l'intérêt épistémologique de ces calculs — ce qui sera établi pour R le sera pour toutes les puissances de R ; et par exemple ce qui vaudra pour le nombre qui suit immédiatement tel autre vaudra *indéfiniment* pour tous ceux qui le suivent, quel que soit l'intervalle qu'ils ont avec lui.

Les relations se partagent en diverses classes quant à la loi de leur multiplication relative et de leurs puissances. Il peut se faire qu'on ait $R^2 \supset R$ (tous les termes qui ont la relation R^2 ont également la relation R) et dans ce cas la relation est dite *transitive*. Des relations très diverses jouissent de cette propriété. Telles seront par exemple : être ancêtre de, être analogue à, être plus petit que, plus grand que, égal à, parallèle à. En effet la parallèle d'une parallèle est une parallèle ; et le reste à l'avenant [1]). Une relation est *intransitive* si l'on n'a pas $R^2 \supset R$; dans ce cas même la série des puissances de R peut offrir une certaine périodicité, être divergente ou convergente, etc. [2]).

Comme nous venons de ranger les relations d'après la loi de leur multiplication relative, on les classera d'après

du n° 6. Les problèmes qui concernent ces relations (*Vorlesungen*, III, pp. 130 sq., 201 sq.) offrent l'exemple à peu près unique d'une méthode de calcul (appelée par Schröder le *calcul à cinq chiffres*) qui résout des problèmes logiques aussi facilement que des problèmes arithmétiques élémentaires.

1) Le cas où l'on a $R^2 = R$ mérite une mention spéciale. Le rapport $R^2 = R$ signifie que non seulement $R^2 \supset R$ (que la relation est transitive) mais qu'en outre $R \supset R^2$: donc que si la relation R existe entre deux termes x et z, il y a entre ces mêmes termes la relation R^2 ; qu'il y a donc un terme intermédiaire y avec qui x ait la relation R, et qui ait la relation R avec z. S'il s'agit d'une série de points successifs, et qu'on ait pour leur relation S de succession le rapport $S^2 = S$, il y aura toujours, *indéfiniment*, entre deux points x et z un point y qui suive x et soit suivi par z. La série engendrée par S constitue une *série condensée*, une suite « continue » de points.

2) Schröder, *Vorlesungen*, III, pp. 178 sq., pp. 337 sq.

la loi de leur conversion, d'après l'identité ou la diversité de l'antécédent et du conséquent, d'après l'unicité ou la multiplicité des antécédents ou conséquents d'un terme donné [1]). Si deux relations, si diverses soient-elles, rentrent à ces points de vue dans les mêmes catégories, si donc leurs opérations obéissent aux mêmes lois, elles obéiront aux mêmes règles de calcul et se prêteront aux mêmes raisonnements.

III

La valeur et les limites de la logistique

21. La signification des symboles et l'objet de la logistique.
22. La logistique comme logique des classes.
23. La logistique comme logique des fonctions propositionnelles.
24. L'apport nouveau de la logistique à la logique.
25. Les applications pratiques et l'intérêt philosophique de la logistique.

21. Après les tâtonnements inhérents à tout début, la logistique semble constituée dans ses grandes lignes [2]). Depuis surtout qu'avec Peano et Russell elle est entrée dans le domaine des

1) Voir ces classifications dans Couturat, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904, pp. 42-43, et Rougier, *La structure des théories déductives*, pp. 47-48. Voir l'exemple des relations de *précédence* dans Rougier, *op. cit.*, p. 82.

2) A vrai dire, la forme extérieure des signes ne semble pas définitivement fixée. La notation de Schröder, claire et commode pour les débutants, est incomplète et ne peut être utilisée concurremment avec les signes mathématiques ; les notations Péaniennes parlent mal à l'œil, offrent à peu près le même aspect confus et cabalistique que les notations algébriques à leurs origines ; c'est là un défaut accessoire qui se corrigera peut-être avec le temps.

Il existe des divergences plus graves quant aux systèmes de notions et de propositions primitives, sans lesquelles la notation reste lettre morte. Mais le manque de « fini » d'une théorie n'est pas une raison pour la rejeter tout entière. Le calcul infinitésimal, pour ne citer que lui, a attendu assez longtemps sa théorie rigoureuse et un accord définitif sur ses notations. M. Russell fait remarquer spirituellement qu'on aurait pu le condamner « définitivement » au XVIIe et au XVIIIe siècle, sur les mêmes griefs que M. Poincaré semblait croire décisifs contre la logistique *(Revue de Métaphysique et de Morale,* 1906, p. 629).

réalisations pratiques, elle a eu ses partisans fanatiques et ses détracteurs acharnés [1]). Nous tâcherons de noter objectivement ce qui fait sa valeur et ce qui lui impose ses limites. Nous examinerons successivement le sens logique à donner aux symboles logistiques (n° 21), la valeur des systèmes logistiques fondés sur les classes (n° 22) et sur les fonctions propositionnelles (n° 23). Nous passerons rapidement en revue les résultats acquis par la logistique (n° 24), les applications pratiques qu'elle comporte et la portée philosophique de ses théories (n° 25).

* * *

L'homme ne peut fixer et communiquer sa pensée qu'en se servant de symboles ; on ne voit guère comment il la conduirait sans y recourir.

Tout ouvrage est forcément écrit « en symboles », prétendre présenter la pensée « toute nue » est une illusion. La seule question qui se pose est de savoir si le langage est le meilleur symbolisme à employer en logique ou s'il y a avantage à employer le symbolisme technique des logisticiens.

Le langage (vocabulaire, syntaxe, ponctuation) exprime, si l'on veut, toutes les nuances possibles, mais il le fait souvent par à peu près, d'une manière figurée et approximative ; c'est pourquoi les sciences exactes ne se sont guère fondées que grâce à une « langue des calculs ». Qu'un symbolisme analogue soit indispensable pour la logique élémentaire, nous ne l'affirmerons pas ; mais nous ne pensons pas que la logique puisse aborder des problèmes très complexes sans recourir à lui.

Toutefois ce symbolisme représente-t-il fidèlement ce que contient la pensée ? Peut-on se laisser guider aveuglément par lui ?

Qu'il y ait *correspondance* entre les symboles logistiques et des rapports logiques, aucun doute, quant aux systèmes que nous avons exposés : nous avons pu sans difficulté donner une interprétation logique de chaque symbole, faire correspondre une loi logique à chaque formule de la logistique [2]).

1) Bornons-nous à signaler la controverse qui suivit la publication des articles de Couturat sur les *Principes des Mathématiques* dans la *Revue de Métophysique et de Morale* en 1904 et 1905 ; elle se déroula, plusieurs années durant, dans cette même revue entre H. Poincaré, Couturat et Russell.

2) Le fait qu'on peut suivre en symboles, pas à pas, toute la déduction des mathématiques prouve à lui seul une correspondance continue entre les symboles

Où nous rencontrons un véritable problème, c'est quand nous nous demandons si les signes logistiques *désignent exactement* des rapports logiques, s'ils n'expriment pas à proprement parler d'autres rapports (d'ordre plutôt mathématique) parallèles à ceux-ci. De la solution de ce problème dépend la portée de la science logistique tout entière ; on comprendra qu'il se pose, étant donnée la manière dont les logisticiens doivent s'y prendre pour caractériser le sens de leurs notations.

En effet, puisqu'il faut bien se servir de signes pour fixer une définition, un signe ne se définira que par rapport à d'autres signes ; à moins de poursuivre à l'infini la série des définitions, on doit construire les premières définitions à l'aide de signes indéfinissables ou de *symboles primitifs,* correspondant à des **notions primitives.** Tel sera, dans le système de Russell (n° 17), le signe $\smile$, représentant dans son acception primitive, le rapport d'alternative entre deux propositions ou fonctions propositionnelles élémentaires.

Mais comment fixer sans ambiguïté le sens de ces symboles indéfinissables, dont dépendra celui de la notation tout entière ? A l'aide d'un équivalent verbal ? C'est ce que nous avons fait dans notre exposé, mais le procédé n'est pas rigoureux.

On ne pourra caractériser les symboles primitifs que les uns par rapport aux autres, par les règles fondamentales de déduction qui les régissent, en d'autres termes par la manière dont les notions correspondantes s'impliquent mutuellement. Les règles de déduction qui caractérisent les symboles primitifs seront les **propositions primitives** de la logistique [1]).

et les idées ; cette correspondance, n'eût-elle même pas été voulue, suffirait à faire du symbole le *signe* de l'idée, le représentant de l'idée.

Parfois, pour économiser les explications, un logicien se contentera de définir l'usage d'un signe, sans préciser s'il y répond une notion. Le procédé a été employé en grand par Burali-Forti qui définit de la sorte (comme « opérateurs », *Logica matematica,* pp. 110-111) les signes des « fonctions » logiques et mathématiques. Cette manière nominaliste de parler peut prêter à malentendu, mais les symboles en question ont un sens parfaitement intelligible dans un contexte donné.

Quand les logisticiens parlent de symboles *privés de sens,* ils n'entendent pas par là des symboles auxquels rien ne répond d'intelligible, mais des symboles dont le sens va être déterminé indirectement par les lois des déductions, où ils interviennent. Cf. Couturat, *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1904, pp. 1044 sq., et 1906, pp. 246 sq.

1) Nous n'insistons pas sur le fait, plutôt accidentel, que parfois l'une ou l'autre proposition primitive n'est pas réduite en symboles.

* * *

Quelle sera donc notre méthode pour déterminer le sens des symboles et la portée de la logistique ?

Le sens d'un symbole primitif n'est donné qu'*indirectement*, dans les propositions primitives ; le sens des symboles dérivés se définit par celui des symboles primitifs [1]). *Le sens des symboles sera celui qui cadre exactement, ni plus ni moins, avec les propositions primitives* (et, par le fait même, avec les propositions qui en dérivent).

La fixation du sens des symboles présuppose donc un DOUBLE TRAVAIL DE VÉRIFICATION : le sens véritable des symboles doit 1° rendre vraies les propositions primitives ; il doit 2° être caractérisé complètement par les propositions primitives, n'impliquer rien d'autre que celles-ci.

On établira sans trop de peine (1°), par évidence immédiate ou par vérification inductive des conséquences, *qu'en donnant telle acception aux symboles, les propositions primitives leur sont* APPLICABLES. Nous admettrons aisément par exemple que le rapport « Si P est vrai, Q est vrai » satisfait aux propositions qui définissent l'implication matérielle, ou encore que si « tout s est p » l'extension des concepts s et p répond aux lois de l'inclusion de deux classes. Mais cela nous prouve simplement que le rapport de P et Q dans une proposition conditionnelle *rentre dans* l'acception du signe de l'implication matérielle ; que donc le signe d'implication matérielle a le sens du « *si* » de la proposition conditionnelle *ou un sens plus large ;* et de même pour l'autre exemple.

Mais pour que nous puissions (2°) *signifier exactement par* les signes $\supset$ du n° 17 ou $<$ du n° 4 les sens respectifs du « si » de la conditionnelle ou la copule « est » de l'universelle, *les lois de ces signes logistiques doivent* SUFFIRE *à rendre compte* des lois de la proposition conditionnelle ou de la proposition universelle ; elles doivent exclure tous les rapports contraires à la logique. Les symboles logistiques n'auront un sens véritablement logique, ils ne désigneront telle ou telle relation *logique* que si, à l'aide des propositions primitives qui les caractérisent, l'on ne peut construire *aucune conséquence contraire à la logique.* Si par contre les propositions primitives d'un système logistique laissent place à des para-

1) L'*égalité par définition* de deux symboles n'est pas la même chose que l'identité logique de deux notions. Pour plus de simplicité nous avons jusqu'ici négligé cette distinction d'idées et la distinction correspondante de notations.

logismes quels qu'ils soient, ce système ne s'identifie pas avec la logique, et les symboles n'y ont pas un sens proprement logique.

22. — Les systèmes de propositions primitives usités en logistique sont trop nombreux et trop complexes pour être exposés et discutés en eux-mêmes. Mais ils ne conduisent qu'à deux *conceptions* véritablement différentes de la logistique : l'ancienne conception (conception *extensive)* fondée sur les classes, la conception plus récente (nous l'appellerons d'un mot : la conception *conditionnelle* ou *fonctionnelle)* où les propositions primitives portent sur des fonctions propositionnelles (et sur des propositions élémentaires [1]).

Les propositions primitives d'un système sont des HYPOTHÈSES EXPLICATIVES DES LOIS LOGIQUES. On les vérifiera comme on vérifie des hypothèses, en établissant qu'elles cadrent avec ce qu'elles doivent expliquer, ici donc *avec les lois de la logique*. Nous examinerons (A) si elles s'appliquent aux enchaînements logiques, si d'autre part (B) elles *suffisent* à rendre compte de ces enchaînements, à éviter tout paralogisme. Nous conclurons (C) que les lois logistiques à elles seules ne rendent pas parfaitement compte des lois logiques, mais qu'on peut recourir aux conceptions

1) Voir concernant les systèmes de propositions primitives :

Pour la logistique des classes : MÜLLER, *Abriss der Algebra der Logik*, pp. 20 21 (système repris de Schröder) ; COUTURAT, *L'algèbre de la logique*, passim ; *Principia Mathematica*, I, p. 218 (postulats de HUNTINGTON).

Pour la logistique récente : PEANO, *Formulaire* (les propositions marquées Pp) ; BURALI-FORTI, *Logica matematica*, pp. 232 sq.; COUTURAT, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904, pp. 26 sq. (premier système de Russell dans les *Principles of Mathematics* de 1903) ; *Principia Mathematica*, I, pp. 98 sq.

Les propositions primitives de la théorie des classes concernaient l'*inclusion* (ou l'égalité logique), les opérations logiques, les classes o et ω, etc. Dans la conception fonctionnelle il s'agira de l'*implication* et des opérations logiques appliquées à des propositions ou des fonctions. Nous aurons p. ex. chez Russell comme propositions primitives l'assertion que « tout ce qui est impliqué par une proposition vraie est vrai » et des lois analogues à la loi de tautologie ou à la loi commutative pour l'addition logique : « p ou p implique p »; « p ou q implique q ou p ».

et aux notations logistiques pour l'application et la mise en évidence des lois logiques.

A. — L'interprétation extensive des rapports de concepts est aussi ancienne que la logique elle-même ; les logisticiens l'ont étendue avec succès aux relations et, dans une certaine mesure, aux rapports mutuels des propositions.

B. — Mais est-il possible de fonder une logique, une théorie du raisonnement sur des propositions primitives où n'interviennent pas les idées comme telles (en compréhension) ?

Les premiers logisticiens l'avaient tenté. Pour un Schröder la théorie des classes, l'*Algèbre de la logique* est indépendante de la logique des compréhensions et logiquement antérieure à celle-ci [1]) ; ses lois s'appliquent à tout ensemble d'objets, ou *domaine* (Gebiet), qu'il soit formé ou non d'objets possédant un caractère commun : ses définitions et ses démonstrations ne font intervenir que les rapports de coïncidence ou de diversité des ensembles, et non des rapports, quels qu'ils soient, entre des idées.

On a objecté dès l'origine que « l'algèbre de la logique » présupposait en tout cas certaines lois du raisonnement [2]) ; qu'elle n'est pas de la logique véritable, mais tout au plus une théorie mathématique susceptible d'interprétation logique [3]).

Mais la difficulté décisive, qui détermina Russell à aban-

1) Nous nous sommes tacitement écartés de cette conception dès le début de notre exposé ; au lieu de prendre la notion de classe comme indéfinissable, nous l'avons définie (n° 3) au moyen des notions plus primitives de condition et d'objet de pensée. Dans la suite nous avons défini (et sommairement démontré) les rapports de classes en partant de rapports d'idées.

2) C'est l'objection qu'ont faite à Schröder, Husserl et tout particulièrement Frege (*Archiv für systematische Philosophie*, 1895, pp. 433-456). Dans l'*Abriss der Algebra der Logik* (Leipzig, Teubner, 1909-1910) que Müller a composé en utilisant les notes posthumes de Schröder, le calcul des classes est *précédé* de toute une série de propositions préliminaires (pp. 6-17) qui constituent un véritable abrégé de la logique des propositions.

3) Schröder lui-même fait de son Algèbre de la Logique « une science auxiliaire précédant la logique ou parallèle à celle-ci, dont les propositions sont à tout

donner la théorie des classes, provint des « antinomies cantoriennes » découvertes dans la théorie des ensembles[1]). On s'aperçut bientôt que ces antinomies étaient de nature logique, et du même type que le vieux sophisme d'Epiménide, bien connu des logiciens. C'est ce sophisme que nous prendrons comme exemple[2]).

Epiménide, qui est Crétois, énonce que tous les Crétois, lui compris, sont menteurs; il attribue par là la fausseté à un *ensemble* de propositions, l'ensemble de toutes les propositions qu'il peut prononcer. Comme l'affirmation « qu'il ment » rentre dans cet ensemble, elle est fausse. Epiménide dit donc vrai en même temps (et parce que) il dit faux. — « Il y a cercle vicieux, dira-t-on ; Epiménide fait rentrer dans la collection des jugements qu'il apprécie le jugement qui lui sert à les apprécier ». — D'accord ; on ne peut donc plus raisonner sur une classe quelconque, mais seulement sur une classe définie par une condition « raisonnable », une condition qui n'implique pas cercle vicieux. *Donc il faut faire intervenir dans les propositions primi-*

moment contrôlables par l'intuition et qui est d'un caractère purement mathématique » *(Vorlesungen*, I, p. 157).

Tel quel, le calcul de Schröder ne peut être confondu avec les tentatives informes de de Morgan pour faire intervenir les nombres dans la logique ou avec la quantification du prédicat de Hamilton. Schröder exclut systématiquement de son ouvrage les études fondées sur les calculs numériques *(Vorlesungen*, I, p. 715); il se montre très opposé à la terminologie et aux conceptions de Hamilton *(Vorlesungen*, II, pp. 100-101).

La logistique des classes ne dépend en rien de la science des nombres ; mais elle est dans les rapports les plus intimes avec la théorie mathématique des ensembles. Le parallélisme des deux théories a été esquissé dans un article de Dufumier, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916, pp. 623-631. Les non-mathématiciens trouveront un exposé de la théorie des ensembles dans Couturat, *De l'infini mathématique*, pp. 617-655.

1) Voir *Principia Mathematica*, I, pp. 63 sq. et H. Poincaré, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1906, pp. 303 sq., ou *Science et Méthode*, pp. 201 sq.

2) Un autre paradoxe aisé à saisir est celui des *classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes*. Les *Principia Mathematica* (I, p. 63) l'énoncent sous la forme suivante : Soit w la classe de toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes. Alors, si x représente une classe quelle qu'elle soit, « x est un w » équivaut à « x n'est pas un x ». Par suite, en donnant à x la valeur w : « w est un w » est équivalent à « w n'est pas un w ».

tives de la logistique, si elles doivent permettre de raisonner logiquement, des considérations sur les cercles vicieux dans les conditions qui définissent les classes [1]). Donc les propositions primitives de la logistique doivent porter sur la COMPRÉHENSION des conditions [2]).

C. — Bien qu'on ne puisse *fonder* une logique sur l'ancienne théorie des classes, celle-ci ne perd pas du coup toute valeur. Un rapport légitime de classes — mettons : le fait que l'ensemble des s est contenu dans l'ensemble des p — doit son existence à un rapport d'idées entre les propriétés s et p (pour parler le langage scolastique, il est *en soi* logiquement *postérieur*), mais le rapport des classes est plus accessible, plus manifeste *quant à nous*. Les rapports de classes nous serviront à *faire voir*, à rendre manifeste l'évidence des rapports logiques. Les rapports extensifs ne s'expriment pas comme tels sans longues périphrases : la voie la plus simple pour rendre manifestes les enchaînements logiques sera de les noter par le symbolisme logistique des classes [3]).

1) Les règles destinées à éviter ce genre de cercles vicieux constituent la *théorie des types* de RUSSELL.

2) Ces difficultés n'avaient pas échappé à Schröder. Celui-ci (*Vorlesungen*, I, 248) limite l'application de son calcul à des *multitudes pures* (Reine Mannigfaltigkeiten) libres des cercles vicieux dont il s'agit. Mais précisément cette restriction *préalable aux propositions soi-disant primitives* prouve que celles-ci ne suffisent pas, à elles seules, à nous faire raisonner logiquement.

3) M. MARITAIN se plaît à insister (*Petite Logique*, p. 157) sur l'utilité d'un recours aux extensions pour rendre manifestes les règles (tout élémentaires, pourtant) de conversion des propositions. L'utilité de parler en termes de classes ne fait que croître quand on aborde les enchaînements abstraits et compliqués de la logique des propositions composées (n° 9) et des relations (n°s 19 et 20).

Si des esprits peu habitués à l'abstraction sentent le besoin de s'imaginer concrètement les rapports de classes, ils pourront recourir aux DIAGRAMMES bien connus, qui représentent les rapports de classes (ensembles logiques) par les rapports d'ensembles géométriques de points. Ces diagrammes ont donc une utilité pédagogique pour une première initiation ; nous n'y insistons pas, précisément parce que le symbolisme logique nous dispense de leur usage prolongé. Le symbolisme logique, comme le symbolisme algébrique, soutiendra la pensée par un *minimum nécessaire* d'imagination, sans l'embarrasser de représentations forcément très matérielles, souvent embrouillées et défectueuses.

23. — Que penser de la logistique fondée par Russell sur les fonctions propositionnelles ? Ce système échappe aux antinomies de la théorie des classes, mais rend-il raison des enchaînements logiques ?

A. — La traduction des jugements par fonctions propositionnelles n'est pas aussi courante que leur expression sous forme extensive. La logique connaît cependant très bien la possibilité de mettre une proposition catégorique sous forme hypothétique, et, d'ailleurs, nous avons vu à suffisance qu'on pouvait exprimer tous les rapports logiques en partant de fonctions propositionnelles. Cette manière de parler, qui semble nouvelle, est en réalité fréquente dans le langage ; celui-ci substitue simplement aux x, y, z des logisticiens des pronoms ou d'autres expressions indéfinies[1]). Nous ne pouvons guère penser abstraitement sans penser de la sorte ; loin d'être exceptionnelles dans les déductions scientifiques, les expressions par fonctions propositionnelles y figurent de façon presque exclusive [2]).

Dans la conception des logisticiens, les principes d'une science quelconque et ceux mêmes de la logique ne sont pas des propositions véritables ; ce sont des fonctions propositionnelles, qui déterminent le sens que doivent revêtir les symboles de la logistique [3]).

B. — L'*applicabilité* des fonctions propositionnelles aux rapports de concepts ne fait donc aucune difficulté. Mais la théorie « fonctionnelle » des rapports logiques se suffit-elle pleinement à elle-même, nous *dispense*-t-elle d'une

1) Au lieu de « Si x est un α, x est un β » on dira « Si *quelque chose* est un α, *c'est* aussi un β ». Au lieu de « Si x et y sont des corps, et si x agit sur y, y réagit sur x » on énoncera une loi d'action et de réaction sous la forme « Soit deux corps ; si *l'un* agit sur *l'autre, le second* réagit sur *le premier* ».

2) En effet la presque totalité des propositions des mathématiques concernent des objets indéterminés, comme « le triangle A B C », « les nombres x, y, z ».

3) Dans ses ouvrages sur *La structure des théories déductives* (Paris 1921) et sur *La Philosophie géométrique de Henri Poincaré* (Paris 1920), M. Rougier montre le parti qu'on peut tirer, dans la théorie des sciences, de la notion de fonction propositionnelle.

logique du concept abstrait ? Pour parler le langage des logisticiens, est-il possible de fonder la logique sur des propositions primitives où la notion de concept soit remplacée par celle de fonction propositionnelle ? *Les lois des fonctions propositionnelles suffisent-elles comme hypothèse explicative des rapports logiques ?*

Toute la logistique de Russell est orientée dans ce sens. Une fonction propositionnelle y passe pour quelque chose de primitif et de logiquement indécomposable. Si l'on objecte qu'une fonction propositionnelle est composée d'un sujet et d'un prédicat et qu'elle leur est donc logiquement postérieure, les logisticiens répondent qu'il s'agit d'une simple distinction psychologique au sein d'une unité logique irréductible ; le sujet et le prédicat n'ont pas, disent-ils, d'existence logique indépendante ; ils ne se comprennent que dans une proposition ou une fonction propositionnelle ; ils ne peuvent être objets de raisonnement que dans un contexte propositionnel.

Or, comme nous l'avons fait ressortir (n°s 16 et 17), une proposition élémentaire est l'affirmation d'un *fait ;* une fonction propositionnelle élémentaire, elle aussi, énonce un fait, mais un fait supposé, qu'on conçoit réalisé dans un objet indéterminé ; toutes les propositions non élémentaires se construisent à l'aide d'énonciations élémentaires, portant donc sur des faits. On accepte de remonter des rapports de classes aux affirmations de faits qui les conditionnent, mais l'effort ou le besoin d'abstraction s'arrêtent là ; on juge inutile de dépasser la considération des propriétés *concrétisées dans les faits individuels* et de partir, pour fonder la logique, des concepts abstraits comme tels.

Cette position nous paraît soulever des difficultés analogues à celles de la théorie des classes.

1° Sont-ce de véritables *liens logiques* qu'énonce la théorie « fonctionnelle » des raisonnements ? Non, si l'on se reporte aux définitions de l'implication matérielle et de l'implication formelle (n° 17) et si l'on entend par lien logique un

lien *intelligible* et nécessaire de deux conceptions [1]). Certes les enchaînements logiques justifiés par un lien d'idées rentrent *a fortiori* dans les cas d'implication matérielle et formelle. Mais celles-ci ne donnent pas par elles-mêmes l'interprétation logique des rapports existants.

2° La logistique « fonctionnelle » ne connaît que deux formes d'assertion : affirmation pure et simple, négation pure et simple. Elle ne permet pas de noter une proposition à modalité contingente ou de raisonner sur elle. Cette restriction n'a pas d'importance en mathématique pure, où n'interviennent que des propositions nécessaires ; la logistique fournira le cadre d'une logique du raisonnement mathématique ; mais cette logique, la « logique mathématique » ne sera pas *la* logique tout entière, puisqu'elle exclut certaines formes de raisonnements parfaitement logiques : les raisonnements sur la modalité des propositions [2]).

Si l'on voulait à tout prix faire rentrer dans la logique

1) L'*implication matérielle* de deux faits p et q signifie simplement « p est faux ou q est vrai ». Une implication matérielle est toujours vraie, quel que soit l'antécédent p, si le conséquent q est vrai ; elle est toujours vraie, quel que soit le conséquent q, si l'antécédent p est absurde Dans ce système la proposition « 2 et 2 font 5 » implique matériellement « La Belgique a 9 provinces » ou « Tout homme est un poisson ».

Les paradoxes de ce genre foisonnent dans la théorie de l'implication matérielle ; ils se retrouvent dans la théorie de l'implication formelle. Puisqu'il ne peut y avoir de rond carré, la proposition « x est un rond carré » est toujours fausse ; elle implique donc, *quel que soit* x, une proposition quelconque, pourvu que x y ait un sens. « x est un rond carré » implique donc formellement (quel que soit x), « x a un mètre de diamètre ».

2) Nous ne pensons d'ailleurs pas que M. Russell contredirait à cette conclusion. Il n'a jamais, comme d'autres plus ambitieux, appelé la logistique « *la logique déductive* dans sa dernière phase de développement ». Il prend bien soin d'affirmer que sa « Mathematical Logic » n'est qu'une branche des mathématiques comme les autres ; elle exclut les propositions contingentes et les « fonctions intensives » ; elle ne se soucie que de rendre raison des mathématiques et d'éviter les paralogismes mathématiques ; et c'est, nous semble-t-il, ce qui lui facilite la tâche et lui permet de s'arrêter au stade des « fonctions propositionnelles ». Cf. *Principia Mathematica*, I, pp. VI et I ; les articles de RUSSELL, *Revue de métaphysique et de morale*, 1906, pp. 268 sq ; 1911, pp. 281 sq ; celui de DUFUMIER, *ibid.*, 1912, pp. 563 sq.

de l'implication la pensée tout entière, on se verrait acculé, pour sauver la certitude des déductions, à postuler l'impossibilité du contingent, donc le déterminisme universel [1]). Il est possible d'éviter ce postulat énorme si, au lieu de nier le contingent, on cesse de définir une implication par la négation absolue d'un antécédent ou l'affirmation absolue d'un conséquent, si on la ramène à un rapport de concepts considérés en soi, abstraitement, en dehors de toute contingence [2]).

3° Ne pourrait-on construire pour les fonctions propositionnelles des paradoxes analogues à ceux des classes, et démontrer ainsi la complexité logique de la proposition et de la fonction propositionnelle, leur postériorité logique par rapport au concept?

Epiménide fait un cercle vicieux en appréciant par une proposition « Je mens » un *ensemble* de propositions dans lequel la proposition « Je mens » est comprise. Ne pourrait-il en faire un semblable en niant les premiers principes de la logique, donc (n° 23, A) en niant les *fonctions propositionnelles* qui donnent un sens à toute énonciation logique? Il dirait en somme : « Ma proposition n'a pas de sens cohérent » ; en disant cela il suppose qu'elle a un sens, et nous retombons sur le cercle vicieux d'Epiménide.

Le paradoxe des « classes qui sont membres d'elles-mêmes » ne pourrait-il avoir un analogue, celui des « conditions qui s'appliquent à elles-mêmes » ? Soit w la condition ou « fonction propositionnelle » « ne pas être conditionné par soi-même » (ne pas s'appliquer à soi-même). Quelle que soit une condition x, dire que x répond à la condition w, c'est dire que x ne répond pas à la condition x. Donc, en donnant à x la valeur w, « w répond à la condition w », équivaut à « w ne répond pas à la condition w ».

Toute proposition, toute fonction propositionnelle équivaut à l'attribution d'un prédicat (concept abstrait) à un

1) Cf. Lewis, *art. cité*, p. 244.

2) Soit l'implication « Si je marche, je me meus ». « Je marche », « je me meus », peuvent être traitées comme des propositions contingentes, mais le lien des concepts abstraits « marchant » et « se mouvant » est nécessaire.

sujet [1]). On peut donc construire à partir de concepts abstraits les propositions, les fonctions propositionnelles et tout ce qui s'ensuit. On ne voit pas au contraire comment donner un sens logique aux déductions, comment justifier toutes les déductions logiques et dénouer tous les paradoxes logiques sans prendre comme élément primitif de l'ordre logique, l'idée sous sa forme abstraite et non pas son application à un sujet dans une proposition ou fonction propositionnelle.

C. — Comme la logistique des classes, celle des fonctions propositionnelles ne perd pas toute valeur si on l'incorpore à une synthèse plus haute, achevée par une logique du concept abstrait; à son tour celle-ci recourra aux fonctions propositionnelles lorsqu'il s'agira d'appliquer ses lois à des cas concrets ou d'en rendre l'évidence manifeste.

L'expression « fonctionnelle » d'une propriété tient en quelque sorte le milieu entre l'abstrait et le concret : elle généralise l'énonciation d'un fait possible sans en abstraire véritablement l'élément général sous forme d'un concept. C'est pourquoi nous rendrons tangible l'universalité d'un rapport d'idées en faisant voir qu'on peut le traduire en un rapport de fonctions propositionnelles, valable pour des sujets tout à fait indéterminés [2]).

1) Ici une grosse objection. Un jugement de relation, par exemple « *a* succède à *b* » n'est pas, diront les logisticiens, un jugement de prédication ; en effet « succéder à » n'est pas un prédicat véritable, et cette propriété n'appartient ni à *a* ni à *b* pris comme sujet, isolément. — Un concept abstrait, répond le Cardinal Mercier *(Logique*, 4e éd., pp. 136-137), n'est pas nécessairement un concept absolu ; ce peut très bien être le concept d'une relation. Ajoutons que le sujet auquel on l'attribue n'est pas nécessairement un objet unique, qu'il peut être un système d'objets, dans ce cas-ci un couple d'objets. Un jugement aRb s'analyse, à notre sens (n° 15, *B*), en $(a, b) \varepsilon R$, jugement où l'on attribue au *couple a, b* la propriété d'être « dans la relation *R* ». Le sujet d'un jugement de relation sera donc un couple, son prédicat un concept abstrait de relation.

2) Pour faire voir qu'une majeure de syllogisme énonce une *loi* universelle, le cardinal Mercier ne trouve pas de meilleur artifice que de mettre cette majeure sous forme hypothétique (en réalité sous forme d'une implication formelle) : « Si un triangle a deux côtés égaux, il a deux angles égaux » *(Logique*, 4e éd. p. 181). Le recours aux extensions n'aurait dans ce cas — il s'agit de réfuter les

En résumé, ni sous forme extensive, ni sous forme « fonctionnelle », la logistique ne rend compte à elle seule des lois du raisonnement. Un raisonnement vraiment logique n'est possible que s'il y a rapport nécessaire de concepts abstraits ; la logique devra être à son principe une logique du concept abstrait ; les lois mêmes que la logistique a découvertes pourront et devront être ramenées à des lois de concepts pour devenir des lois logiques. Par contre les applications de la logique (particulièrement son application aux mathématiques) concerneront fréquemment des classes ou des fonctions propositionnelles. Dans l'exposé même de la logique, dans l'analyse et la vérification des raisonnements, le moyen tout désigné de rendre manifestes les rapports logiques sera de les mettre sous forme extensive ou fonctionnelle ; la seule manière commode et exacte de les représenter sous cette forme sera la notation logistique [1].

24. — L'effort de la logistique a porté à la fois sur les *principes* de la science logique, sur l'analyse et la synthèse des *idées*, sur la vérification et la déduction des *raisonnements*.

I. La logistique ne paraît pas avoir révolutionné la logique, l'avoir fondée sur des PRINCIPES essentiellement différents des principes reçus ou incompatibles avec ceux-ci. Loin d'innover dans ce domaine, la logistique a toujours été en se rapprochant de la logique des concepts, pas à pas, de Boole à Schröder, de Schröder à Peano

critiques de Stuart Mill contre le syllogisme — pu servir qu'à embrouiller la question.

Saint THOMAS fait une véritable *manifestatio* par fonctions propositionnelles (relevée par BURALI-FORTI, *Logica matematica*, p. XXI) quand il caractérise comme suit l'identité de deux objets : « Quæcumque sunt idem, ita se habent, quod quidquid praedicatur de uno, prædicatur et de alio » *(S. Théol.*, I, q. 40, a. 1-3).

1) Il y a donc place pour une sorte d'*illustration continue* des traités de logique à l'aide de notations symboliques évoquant les rapports de classe et de conditions. Ces notations dispenseront de ces formules mnémotechniques périmées et de ces multiples diagrammes qui encombrent trop souvent les manuels. On fera ainsi de la logistique l'auxiliaire de la logique, méthode heureusement suivie par WUNDT dans sa Logique et qui pourra bénéficier des énormes progrès réalisés par la logistique depuis trente ans.

et Russell. Bien mieux qu'un disciple de Stuart Mill ou d'Hamilton, un logicien scolastique reconnaîtrait dans les notions primitives de la logistique récente (n° 17) des notions qui lui sont familières ; parmi les lois fondamentales de la déduction il retrouverait, — entre autres, il est vrai — les lois du raisonnement hypothétique, les principales formes d'inférences immédiates et de syllogismes [1]). L'expression des raisonnements en termes de classes ou de fonctions propositionnelles n'a rien d'inconciliable avec la logique traditionnelle ; si les logisticiens ont tenté jusqu'ici d'éviter à tout prix le recours au concept abstrait, ils semblent devoir y venir le jour où ils voudront faire de la logistique une logique qui se suffise absolument à elle-même.

Les vives critiques d'un Couturat ou d'un Rougier [2]) contre la « logique traditionnelle » consistent moins à en nier des principes qu'à y relever des lacunes, des superfétations, à y dénoncer certaines tendances, qu'on lui prête d'ailleurs assez gratuitement. L'inventaire des rapports logiques et de leurs lois a certes fait de très grands progrès, dont les logisticiens ont tout le mérite ; mais ils étaient préoccupés avant tout de créer un calcul, c'est-à-dire (n° 2) un art qui guide et vérifie les raisonnements, sans rechercher nécessairement les raisons dernières de leur validité ; ils ont pris les raisonnements existants et les ont traduits sous la forme la plus claire pour nous et la plus maniable, comme rapports « extensifs » ou « fonctionnels ». Leur « logique mathématique » ou leur « algèbre de la logique » ne traitent pas de tout ce qui est objet de la logique et ne résolvent pas tous les problèmes de cette science. Les lacunes, si lacunes il y a, existent de part et d'autre : la logique et la logistique se complètent sans s'exclure.

1) La définition Aristotélicienne du syllogisme, au début des *Premiers Analytiques* (24 b) est on ne peut plus ample : « Un syllogisme est un énoncé dans lequel, certaines choses étant posées, une chose différente s'ensuit nécessairement, du fait que ces choses ont été posées ». Cette définition ne s'applique pas seulement au syllogisme catégorique à prémisses simples, mais au syllogisme hypothétique, aux syllogismes conjonctif et disjonctif, etc.

Si l'on donne au terme « syllogisme » ce sens très large, qui a toujours été en usage, on peut légitimement dire — la remarque est de Peano *(Super Theorema de Cantor-Bernstein. Revista de Mathematica*, t. VIII, p. 147) — que toutes les formes de déduction étudiées en logistique se ramènent à des syllogismes ou des chaînes de syllogismes.

2) Couturat, *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, pp. 45-50 ; Rougier, *op. cit.*, pp. v sq., 1 sq. Cf. dans le même sens, Barzin, *La logique contemporaine, Revue de l'Université de Bruxelles*, 1920, pp. 145-155.

II. Ce qui reste propre à la logistique, c'est d'avoir tenté la réduction systématique des rapports logiques à un minimum de notions primitives, et la déduction des lois du raisonnement, *more geometrico,* à partir d'un minimum de propositions primitives. C'est d'avoir fait correspondre un signe à chaque idée simple, une règle de calcul à chaque règle simple de déduction. C'est de permettre par la combinaison intelligente des symboles, de noter l'analyse des idées ; c'est d'effectuer par le maniement intelligent des règles logistiques, l'analyse et la vérification des raisonnements.

Quel sera l'intérêt de la traduction logistique des IDÉES?

En réduisant les rapports logiques à un minimum d'idées primitives, la logique a pu les noter avec un minimum de signes ; en appliquant les mêmes cadres d'idées primitives à des objets de tout ordre elle a construit une grande variété de rapports logiques (opérations et relations logiques). Les combinaisons les plus importantes des idées primitives ont été notées par un signe spécial ; les autres peuvent être exprimées à l'infini par la combinaison des signes élémentaires, sans nécessiter la création de termes nouveaux.

Les conceptions et les notations de la logistique se prêtent donc admirablement à l'*analyse* exacte et explicite des idées à l'aide des idées primitives et de leurs combinaisons ; analyse minutieuse [1]), inutile et encombrante pour les usages quotidiens du langage, mais qui sera capitale pour faire voir si les idées d'une science se construisent à l'aide des idées primitives de la logistique.

Evidemment cette analyse ne sera applicable que dans la mesure où les notions primitives de la logistique coïncident avec celles de la logique. Jusqu'ici la logistique n'a pas noté et analysé les idées elles-mêmes, mais exclusivement les rapports de classes et de fonctions; elle tendra vers l'expression universelle des rapports logiques, dans la mesure où ses propositions primitives parviendront à rendre raison de la logique tout entière.

III. La logistique a formulé les LOIS de déduction qui concernent les idées primitives et un grand nombre de leurs combinaisons. Grâce au symbolisme employé, tout l'ensemble des règles logistiques a revêtu l'aspect de *formules* tangibles, qui permettent d'effectuer et de contrôler sur les symboles mêmes les formes les plus élémentaires de déduction [2]).

1) Malgré le développement de cette étude nous avons dû plus d'une fois simplifier l'exposé et les notations des théories logistiques.

2) Les vulgarisateurs de la logistique lui ont fait plus de mal que de bien en insistant sur la facilité « mécanique » qu'elle introduit dans les déductions. La

Quelle sera l'utilité des formules logistiques de déduction ?

Nous n'avons pas besoin de la logistique pour nous guider dans la vie pratique ou dans les sciences qui ont leurs notations à elles. Nous n'en avons pas besoin pour juger évident le classique syllogisme sur Socrate, l'homme et le mortel. Mais son utilité apparaîtra dans des raisonnements complexes et abstraits où la raison est absolument laissée à elle-même.

Tout raisonnement conduit d'après les règles de la logistique se déduit rigoureusement de ses prémisses et des propositions primitives de la logistique ; le recours à ces règles sera donc un moyen efficace de *vérifier* la rigueur des raisonnements. Elle y évitera — ou décèlera au moment même où ils se produisent — les sophismes issus de l'imprécision de la pensée ou de l'ambiguïté du langage ; elle évitera (ce qui se produit plus aisément) les sauts dans la pensée, les affirmations d'existence ou de possibilité non démontrées, l'omission des hypothèses restrictives dont dépend une proposition. Les esprits synthétiques et impatients risqueront de trouver insupportable la tutelle des règles logistiques et fastidieuse la marche pas à pas des raisonnements fondés sur elles. Mais la constitution définitive d'une science — qu'on songe à la philologie et à la critique historique — exige des méthodes de vérification extrêmement minutieuses et peut-être très lentes ; la certitude critique est à ce prix.

Ici encore la certitude engendrée par la logistique a ses limites. La vérification d'une démonstration par la logistique prouve que la conclusion se déduit des prémisses et des propositions primitives ; elle ne prouve pas la vérité de ces propositions, celle-ci reste *hypothétique*. Le fait qu'une proposition est indémontrable par rapport à telles vérités primitives ne prouve pas qu'elle ne puisse être démontrée à la suite d'autres propositions primitives. *La logistique vaudra pour la critique des déductions, comme pour l'analyse des idées, dans la mesure où ses hypothèses seront vérifiées et où elle pourra rendre compte, par ses seuls principes, des lois de la logique.*

logistique ne supprime pas la pensée ; elle crée une machinerie qui la facilite. Ses formules, comme celles des mathématiques, effectuent « mécaniquement » les déductions les plus simples ; elles déchargent l'esprit de cette besogne sans intérêt et lui permettent ainsi d'aborder des problèmes complexes de raisonnement, où l'intelligence trouvera amplement à s'employer. Refuser tout allégement à la pensée serait aussi déraisonnable que de ne jamais vouloir faire les opérations arithmétiques que sous forme « raisonnée ». Les artisans des cathédrales construisaient sans l'aide de la machinerie moderne ; s'avisera-t-on, pour la beauté du geste, de revenir à leurs procédés ?

25. — Nous serons brefs sur les *applications pratiques* de la logistique. La logistique des classes rendra service partout où on fait intervenir des ensembles d'objets sans se limiter cependant à des rapports de nombre ou à des collections finies. Elle ne vaudra donc que pour des objets susceptibles d'un certain traitement mathématique, mais elle résoudra des problèmes inaccessibles à l'arithmétique ou à l'algèbre [1]).

Quant à la logistique des fonctions propositionnelles elle n'a eu d'autre rôle jusqu'ici que de résoudre les paradoxes de la théorie mathématique des ensembles.

*
* *

Vis-à-vis de la PHILOSOPHIE, la logistique, qui est une branche de la logique, jouera comme elle un rôle *propédeutique ;* elle ouvrira les voies à la théorie de la connaissance et par là à tout le reste de la philosophie, qui en dépend.

La théorie de la connaissance qui est issue de la logistique s'oppose à la fois au *subjectivisme* et au *réalisme* tel qu'on l'entend ordinairement.

1) La logistique a été appliquée à l'étude des *fondements des mathématiques*, donc à l'étude de raisonnements qui sont indépendants de l'idée de nombre ou qui précèdent l'idée de nombre. Contentons-nous de rappeler les *Formulaires* de PEANO, les *Principles of Mathematics* de RUSSELL (Cambridge, 1903), résumés dans les articles de COUTURAT sur *Les Principes des Mathématiques (Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904-1905, réunis en volume, Paris, Alcan, 1905) ; enfin les *Principia Mathematica* de WHITEHEAD et RUSSELL (Cambridge, 1910). L'historique du mouvement logistique en mathématiques a été fait par BRUNSCHVICG, *Les Étapes de la Philosophie Mathématique*, pp. 369-426. L'application de la logistique à la déduction est traitée sous forme plus générale par RICHARD, *La Philosophie des Mathématiques* (Paris, Gauthier-Villars, 1903), pp. 3-53, (exemple intéressant d'une vulgarisation de la logistique sans usage de symboles) ; plus récemment par ROUGIER, *La structure des théories déductives* (Paris, Alcan, 1921). —

La logistique des classes comporte des applications intéressantes dans des domaines situés aux confins des mathématiques. COUTURAT fait voir son application possible — et très aisée — au calcul des probabilités *(Revue de Métaphysique et de Morale*, 1917, pp. 291-313). On pourrait peut-être l'utiliser pour certains problèmes d'organisation scientifique du travail ; le problème le plus compliqué

La logistique établit les lois du raisonnement en raisonnant de façon purement formelle, sans appel à l'expérience et sans cercle vicieux, ce qui réfute du coup les objections empiristes de Stuart Mill contre le syllogisme et le raisonnement déductif. Par la même méthode a priori, grâce surtout à la logique des relations, elle a su conduire des raisonnements aussi variés que complexes ; elle a mis à néant le vieux préjugé Kantien sur la stérilité de la logique formelle et la nécessité d'une intuition a priori. Dans le domaine où Kant prenait, semble-t-il, les exemples les plus frappants de jugements synthétiques a priori, au moment même, vers les années 1900, où H. Poincaré vulgarisait une philosophie critique des mathématiques, Russell aborde la déduction des mathématiques, dont la complexité semblait défier l'analyse logique, et prétend fonder la « mathématique pure » sans aucun recours à l'intuition [1].

Les *Principes des Mathématiques* de Russell, aboutissant des longues études de Peano et de son école, marquent un tournant dans la philosophie des sciences et dans l'épisté-

résolu par SCHRÖDER (*Vorlesungen*, I, pp. 548-552) revient en réalité à un problème administratif d'organisation d'horaires. Le système employé sur les chemins de fer belges pour l'étude des concordances et incompatibilités de signaux, dû à M. l'ingénieur Verdeyen, offre de curieuses analogies avec la logistique des classes (cf. VERDEYEN, *Étude pratique des enclenchements. Bulletin de l'association internationale des chemins de fer*, septembre 1920).

Dans ces domaines bien définis la RÉALISATION MÉCANIQUE de certaines déductions n'offre rien d'irréalisable. Les logiciens qui s'égayent du « piano logique » de Jevons ignorent qu'il existe dans chaque cabine de signaux une véritable « machine logique » qui tire automatiquement les conséquences d'un signal donné, en empêchant la réalisation de signaux incompatibles avec lui ; la sécurité des voyageurs serait peu assurée si le cabinier devait raisonner le fouillis de conséquences qu'un signal doit comporter.

1) L'article de COUTURAT, *La Philosophie des Mathématiques de Kant*, publié lors du centenaire de Kant dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1904, pp. 321-383) n'est qu'une longue réfutation de l'Esthétique transcendantale à l'aide des résultats de la logistique.

Les thèses récentes de M. Goblot sur la stérilité de la logique formelle sont également contredites au nom de la logistique par M. ROUGIER dans son ouvrage déjà cité sur *La structure des théories déductives*.

mologie elle-même. Car si les vérités universelles se prouvent a priori, sans aucun appel à l'intuition, *donc sans aucun appel à la subjectivité*, nous n'avons plus de raison de mettre en doute l'*objectivité* de ces vérités [1]). Indépendantes de l'esprit comme le sont les données physiques, les vérités universelles, les relations qu'elles énoncent *subsistent* en quelque sorte en dehors de lui [2]). En tant que cette doctrine s'oppose au subjectivisme elle peut s'appeler « une espèce de réalisme » [3]). On n'y affirme cependant pas l'*existence* de tels ou tels objets ; mais simplement ce qu'on appellerait dans la terminologie néoscolastique « l'objectivité des propositions d'ordre idéal » [4]).

Russell oppose d'autre part très nettement son néo-réalisme au réalisme traditionnel qui explique les phénomènes par des substances qui en sont le sujet permanent. Les vérités d'ordre idéal sont bien a priori mais pas *analytiques a priori ;* rien ne prouve que le prédicat y soit *contenu dans* le sujet [5]). Ce qui est valable logiquement, ce ne sont pas des attributions de prédicats à des sujets,

1) La logistique produit également selon Russell « toute une révolution dans la philosophie de l'espace et du temps » en résolvant les antinomies qu'on avait cru trouver dans la théorie de l'infini et du continu. « Les théories réalistes qu'on croyait contradictoires ne le sont pas ; les théories idéalistes ont perdu leur raison d'être ». Russell, *L'importance philosophique de la logistique. Revue de Métaphysique et de Morale,* 1911, pp. 281-291.

2) Russell, *art. cité,* p. 290.

3) *Ibid.,* pp. 289-290. Russell parle lui-même *(loc. cit.)* de *réalisme scolastique.* « Le néo-aristotélisme est né », s'exclame en parlant de lui M. P. Boutroux *(Revue de Métaphysique et de Morale,* 1913, p. 120).

4) Il s'en faut de beaucoup, à vrai dire, que le néo-réalisme de Russell ait rallié tous les admirateurs de sa logistique. A preuve les critiques de Dufumier, *Les théories logico-métaphysiques de MM. B. Russell et G. Moore. Revue de Métaphysique et de Morale,* 1909, pp. 620-653 ; Rougier, *Les paralogismes du rationalisme,* Paris, Alcan, 1920, pp. 286-293. — Voir également Winter, *Métaphysique et logique mathématique. Revue de métaphysique et de morale,* 1905, pp. 589-619.

5) Dans son étude sur *La Philosophie de Leibniz* (trad. franç., Paris, Alcan, 1908, p. 54) Russell prétend établir que toute théorie de la substance part du « praedicatum inest subjecto ». Les critiques d'ordre logique dirigées contre ce principe atteindraient à la fois le monadisme de Leibniz et tout substantialisme quel qu'il soit.

mais des affirmations indécomposables ; ce qui est objectif ce ne sont pas des substances mais des faits et des lois, les « sense-data » et les relations qui subsistent entre elles [1]). Quand nous affirmons la vérité d'une proposition, nous n'affirmons pas l'accord de l'idée et d'un « réel » quelconque, mais, purement et simplement, les « sense-data » et les relations. Peut-on appeler cette théorie un *réalisme ?* Le terme exact serait plutôt celui que propose Dufumier [2]), un *positivisme logique*. La théorie Russellienne de la connaissance s'arrête à une sorte de « positivisme objectif » à mi-chemin entre le subjectivisme et le réalisme, et cela, parce que sa logique, tout en dépassant l'empirisme, ne va pas au delà du stade des rapports de propositions ou de fonctions propositionnelles, au delà des affirmations de faits et des rapports de faits.

*
* *

La logistique a donné à l'antique logique formelle un développement vraiment grandiose. Elle a créé d'ingénieuses méthodes, qu'il est plus facile de railler que de remplacer. Elle englobe un monde d'idées et de lois nouvelles qui sont acquises désormais à la science logique.

Mais, pour les raisons que nous avons exposées, la logistique ne rendra compte des enchaînements logiques que si elle part des rapports de concepts. La logistique, si elle veut devenir une *logique*, doit s'achever par une traduction de ses lois « en termes de concepts » et par des principes relatifs aux concepts.

Une synthèse semble donc possible et même clairement indiquée entre la logique péripatéticienne de l'abstrait et la logistique moderne.

R. Feys.

1) Cf. Kremer, *Le néo-réalisme américain*, pp. 290-294.
2) *Art. cité*, p. 652.

IV

BULLETIN D'ÉPISTÉMOLOGIE

Malgré les relations internationales, les échanges d'idées se font avant tout dans le domaine de chaque langue et ne s'étendent qu'ensuite à des milieux plus vastes. Rien d'étonnant donc si les thèmes des discussions philosophiques sont conditionnés dans une large mesure par les groupements et les relations des pays. Il est moins rassurant pour l'esprit de constater que les solutions mêmes des problèmes se ressentent de ces conditions et qu'il existe des courants d'idées bornés par les nationalités ainsi que par les moments du temps. Par contre, la scolastique apparaît comme le seul mouvement vraiment international, capable de donner aux questions les plus diverses et dans tous les pays des réponses inspirées des mêmes principes et adaptant sans cesse le même fond d'idées à des besoins renouvelés. Nous ne voudrions pas nous arrêter trop longuement au début d'un *Bulletin* sur ces considérations générales ; mais elles se sont imposées à nous avec insistance au cours de la revue que nous avons faite de nombreux travaux ; elles expliqueront du moins le groupement que nous avons fait des livres et articles analysés ici ; il est en partie géographique, en partie systématique.

* * *

Le néo-réalisme américain et anglais commence à faire figure de système historique et devient l'un des types de solution du problème de la connaissance que l'on doit obligatoirement discuter. On lui a trouvé des ancêtres, non seulement dans Reid, mais dans le peu connu Baxter (1727) — ceci en particulier pour la critique du « prédicament égo-centrique » [1]). La publication du *Critical Realism* a donné lieu à des discussions analogues sur la théorie des idées

1) Jane Sprint Hall, *Is the New Realism new? Archiv für systematische Philosophie*, XXVII (1923), pp. 119-126.

chez Arnauld et chez Malebranche. Naturellement, le livre de M. Alexander a provoqué de nombreuses et intéressantes discussions auxquelles ont pris part, par exemple, M. Broad, M. Stout, Miss Calkins et M. Alexander lui-même. Mais ces discussions appartiennent déjà à l'histoire plus qu'à la chronique actuelle, et nous ne les mentionnons, sans références, que pour ceux qui voudraient suivre l'évolution du néo-réalisme. Il en est de même de certaines discussions relatives aux dernières publications de M. B. Russell. Celui-ci vient aussi de résumer ses idées dans un chapitre de l'intéressant volume collectif publié par M. Muirhead sur la philosophie contemporaine en Grande-Bretagne [1]).

Un des rédacteurs des *Essays in Critical Realism*, M. C. A. Strong, vient d'exposer brièvement sa théorie de la connaissance et même toute une philosophie de la nature et de la vie; c'est un petit volume d'allure familière, consacré en grande partie à la discussion de textes de M. F. Bradley [2]). Le réalisme est imposé, dit-il, par la nature même; l'instinct mieux que la raison nous fait croire à l'objectivité de nos connaissances. Il est bien légitime de se fier à la raison, puisque aussi bien il faut toujours prendre pour point de départ d'un raisonnement la foi à des principes. D'ailleurs, la raison montre l'inanité des arguments qu'on oppose au réalisme. L'idéalisme, l'atomisme métaphysique (le néo-réalisme), l'intellectualisme sont des maladies de la pensée. Le monde étendu dans l'espace et dans le temps est réel. L'expérience immédiate, base de toute affirmation de réalité, n'est pas encore une connaissance; elle ne contient pas encore la distinction de l'objet et du sujet; celle-ci, comme la conscience du moi, naît de l'opposition que nous mettons par notre action entre nous et le monde; c'est en ce sens que la connaissance de l'objet est l'œuvre de l'intelligence. Le donné de la perception n'est point la sensation : celle-ci n'est donnée que pour l'attention réfléchie qui se concentre artificiellement sur elle. Toute connaissance au reste se fait par des idées, distinctes des objets, et leur fidélité est garantie par l'instinct qui est l'animateur de toute l'activité mentale. On le voit, le panpsychisme que M. Strong défendait autrefois est plutôt retourné que dépassé dans ce nouvel ouvrage; et l'on ne peut voir une caractéristique com-

1) *Contemporary British Philosophy, Personal statements* (First Series), London, Allen and Unwin, 1924. In-8°, 432 pp. Prix : 16 sh. Nous parlerons bientôt assez longuement de ce volume représentatif.

2) *A Theory of Knowledge*, London, Constable, 1923. In-8° XII-102 pp. Prix : 6 sh.

plète de la distinction entre l'objet et le sujet dans l'opposition indiquée par l'auteur; son interprétation du dualisme épistémologique s'inspire manifestement de la psychologie du « Behaviorism », dont une autre de ses publications se ressent fortement [1]). L'appel à l'instinct enfin ne peut être une solution définitive du problème de la connaissance.

L'ouvrage de M. L. A. Reid [2]) est à la fois critique et constructif. Les cinq premiers chapitres étudient d'abord la théorie idéaliste de la vérité, ou la doctrine de la cohérence, puis le néo-réalisme américain, ensuite les idées de M. Alexander et enfin les diverses phases de la pensée de M. B. Russell. Mais en outre, les derniers chapitres, où M. Reid expose sa solution du problème de la vérité et de l'erreur, sont constitués en grande partie de critiques des idées de MM. Hicks, Laird, Moore, Broad, etc. M. Reid avance d'une marche un peu capricieuse, on dirait même hésitante ; mais en réalité, à travers ces digressions, il est guidé par une conception assez arrêtée qui va se précisant toujours. Remercions-le d'abord de nous aider à nous orienter au milieu des nombreuses doctrines récentes étudiées par lui. L'exposé qu'il en fait est ordinairement clair et bref, et ses critiques sont judicieuses. Je ne suis pas sûr toutefois qu'il n'ait pas cédé quelquefois à la tentation naturelle aux classificateurs et aux polémistes d'exagérer les oppositions pour mieux pouvoir prendre parti ou pour décrire plus commodément. Sans doute, les négations radicales des néo-réalistes américains et certaines déclarations matérialistes rendraient impossible la théorie de la connaissance et surtout de l'erreur ; mais faut-il toujours les prendre à la lettre ? Certains indices n'invitent-ils pas à faire des restrictions raisonnables? Il faut d'ailleurs surtout retenir de leurs analyses la force avec laquelle ils affirment, comme M. Reid, que ce qui est perçu est l'objet réel, et non un décalque de cet objet ; c'est là l'essence de leur « monisme épistémologique ». De même, si les réalistes critiques soutiennent que le donné immédiat est constitué par des « essences », ils disent aussi que l'objet réel n'est pas connu par une inférence véritable, et ils tendent ainsi à rejoindre par un autre biais certaines idées de M. Reid. Ou plutôt, ces thèses s'imposent si bien qu'on les trouve, sous une forme ou sous une autre, souvent voilée, dans tout système qui prétend décrire la connaissance humaine.

1) *The meaning of « Meaning »*, *Mind*, XXX (1921), pp. 313-316.

2) *Knowledge and Truth, an epistemological Essay*, London, Macmillan, 1923. In-8°, XIII-243 pp. Prix : 10 sh. 6.

Pour M. Reid, l'épistémologie est un mélange de logique et de psychologie, qui a comme tâche d'étudier la connaissance humaine et son rapport à l'objet, de définir les notions de vérité et d'erreur et d'indiquer le moyen de distinguer les connaissances vraies des fausses ; cette dernière tâche, souvent placée subrepticement au centre de l'épistémologie, n'est en réalité qu'une de ses parties. L'épistémologie ne considère pas en premier lieu l'objet, comme le fait souvent l'idéalisme absolu ; c'est même le défaut capital de la théorie de la cohérence, sorte de mysticisme agnostique qui dénie à la connaissance partielle le titre de vraie.

M. Reid, s'il ne peut se décider à accepter l'existence d'une âme substantielle, admet au moins que la connaissance se fait par des actes, et que le sujet comme l'objet est une réalité ; il ne peut donc réduire le sujet à une simple relation ou à un aspect quelconque de l'objet, comme le font, avec des nuances, les néo-réalistes américains et anglais. D'autre part le réalisme critique, dont il se rapproche le plus, ne lui paraît pas acceptable, parce qu'il conduit à l'agnosticisme : comment constater ou prouver la correspondance entre le donné immédiat de la connaissance et l'objet physique qu'il doit représenter ?

Il faut affirmer, pense M. Reid, que ce qui est connu immédiatement, c'est l'objet ; la connaissance se dépasse toujours elle-même ; une connaissance qui n'aurait pas d'objet n'en serait pas une. La connaissance se fait sans doute par des idées, des images, mais elle ne se termine pas à elles. Plus exactement, il n'y a pas d'idées ni d'images, mais seulement une fonction d'idéation, d'imagination. Si je comprends bien les explications de l'auteur, cela veut simplement dire que les idées et les images ne sont pas des réalités toutes faites, ni des termes de la connaissance, mais des intermédiaires auxquels elle ne s'arrête pas, et qu'ils sont l'œuvre du sujet connaissant, adaptée à l'objet à connaître. La vérité est la propriété de la connaissance qui remplit sa mission de mettre le sujet en rapport avec le monde tel qu'il est ou plutôt tel qu'il apparaît. Car, puisqu'il y a un monde et un sujet, ce que celui-ci perçoit directement, c'est une apparence, c'est-à-dire le monde ou un aspect du monde en tant que vu à travers un milieu et par un organisme. Il y a donc là une part de relativité qui n'exclut nullement l'objectivité de la connaissance. L'erreur consiste à analyser d'une manière inexacte le fait donné, vaste et complexe, et à attribuer un de ses aspects à une partie à laquelle il ne convient pas. La connaissance vulgaire en particulier sera erronée si elle prétend s'ériger en jugement absolu et nier que les apparences de la chose peuvent cacher d'autres aspects ; ainsi

M. Reid croit devoir nier l'objectivité des qualités secondaires, bien qu'il ne soit pas irréductiblement attaché à cette thèse.

Il n'y a pas, à proprement parler, de critère universel du vrai, distinct de l'acte même de sa perception ; il y a des méthodes particulières, spécialement l'hypothèse et sa correspondance avec la perception qui permet de la vérifier, surtout par la convergence des observations légèrement différentes. Ce n'est qu'ici que M. Reid croit pouvoir trouver une vérité qui réalise l'idée de correspondance, celle-ci n'étant pas essentielle au vrai.

On le voit, la connaissance est avant tout, pour M. Reid, la perception du monde extérieur. Presque tout le livre lui est consacré ; les analyses qu'il en fait sont judicieuses, bien qu'elles n'atteignent pas le problème dans toute sa profondeur, faute de le relier à celui de la connaissance et de l'être en général, et de remarquer que celui-ci y est nécessairement impliqué ; les différents aspects du problème de la vérité, qui sont considérés isolément, devraient être synthétisés davantage. La notion de correspondance ou d'adéquation pourrait aussi être analysée plus profondément ; on en verrait ressortir le vrai sens, moins simpliste qu'on ne le croit d'ordinaire. Enfin la négation de l'âme-substance a en épistémologie des conséquences plus graves qu'on ne le pourrait croire. M. Reid semble avoir aperçu certaines lacunes de son étude : il termine son livre par un chapitre sur les connaissances esthétiques et religieuses, qu'il appelle « non-propositionnelles ». Il ne leur attribue pas une moindre valeur qu'aux autres ; elles sont, dit-il, une saisie concrète de l'ensemble des vérités par un exemple particulier. Il y a dans ce chapitre des aperçus intéressants, mais trop décousus et trop brefs, moins nets que le reste de l'ouvrage; l'auteur paraît s'en être rendu compte, car il s'en excuse à plusieurs reprises. Le livre de M. Reid, dans l'ensemble, reste une description qui serre de très près la connaissance humaine telle qu'elle est.

*
* *

C'est un ouvrage imposant que celui de M. Bruno Bauch, non seulement par ses dimensions et par le sujet traité : vérité, valeur et réalité, mais par le labeur de douze années dont il est le fruit [1]). Ce travail n'a pas été vain ; les idées de l'auteur ont atteint une ampleur et une maturité telles qu'on les voit s'appeler et s'enchaîner

1) *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit,* Leipzig, Meiner, 1923. In-8°, VIII-543 pp. Prix : br. 12,50 fr., rel. 16,25 fr. suisses.

tout naturellement ; la forme, si elle n'est pas dépouillée de toute longueur et même de toute obscurité savante, présente un ordre logique et suivi. Bien que ce ne soit pas encore un système complet de philosophie, cette théorie de la connaissance montre déjà les grandes lignes de celui que l'auteur espère développer plus longuement. On reconnaît, et l'auteur ne se fait pas faute de le dire, la tendance de l'idéalisme allemand qui revit depuis plusieurs années.

Cela ne veut pas dire que ce livre ne sera apprécié et utilisé que par ceux qui partagent ces convictions métaphysiques. Il est précieux d'abord par la netteté avec laquelle il pose la question et par la méthode avec laquelle il procède. Puis les études sur la nature de la science qui remplissent la troisième partie sont en bonne partie indépendantes des conceptions particulières de l'auteur ; enfin son idéalisme et sa philosophie des valeurs visent à être strictement objectifs et rejettent franchement le subjectivisme et le psychologisme sous toutes ses formes, sans négliger le pragmatisme contemporain. M. Bauch est surtout le disciple de Rickert, à qui son livre est dédié, disciple assez indépendant d'ailleurs et qui aime à marquer les points où il se sépare du maître ; mais il remonte plus haut : Platon, Kant, Lotze sont des noms qui reviennent souvent sous sa plume ; il y reconnaît ses préoccupations et ses idées directrices ; Leibniz et Descartes sont aussi invoqués avec complaisance ; Windelband et Lask ont fourni beaucoup d'idées. Si Aristote est cité assez souvent, saint Thomas ne l'est jamais ; du reste, quelque estime qu'ait l'auteur pour le Stagirite comme pour la philosophie grecque en général, il n'a que faire de la notion de substance, capitale chez lui ; c'est sur ce point et sur la notion d'existence et le rapport de l'essence à l'existence que se marque le mieux la différence entre le rationalisme objectif et relativiste de M. Bauch et les thèses réalistes.

Une première partie étudie les grandes lignes du problème des rapports de la réalité et de la vérité et pose les principes qui seront développés et vérifiés dans la suite. Connaître la vérité, connaître la réalité, ne sont pas tout à fait des expressions synonymes, malgré l'usage courant ; elles indiquent cependant une corrélation étroite. Comment l'expliquer ? En quoi consiste le rapport de la pensée à l'être ? La pensée empirique, la connaissance se fait par un jugement ; ce jugement pour être vrai doit avoir de la valeur (Gültigkeit) ; mais pour cela il doit être dirigé vers une valeur objective qui est la condition de tout objet, existant ou non ; ce qui est premier, absolument et en soi c'est cette valeur objective, cette *Geltung* d'où dépend la réalité comme la vérité. La réalité doit être entière-

ment réduite aux lois de la pensée en soi, pensée objective dont il faut exclure toute idée de conscience empirique, de subjectivité ; la sensation elle-même n'est vraiment donnée que conditionnée par ces lois. Tout jugement, tout concept est tissu de relations où entre de proche en proche toute la valeur. Définir et découvrir ces relations, c'est la tâche de la connaissance et surtout de la connaissance parfaite, scientifique, dont l'auteur analyse les éléments, le jugement et le concept, dans la deuxième partie, tandis que la troisième est consacrée à la vérité elle-même, à la méthode et à la réalité scientifiques. Enfin, la quatrième partie indique brièvement les conclusions et la portée de ces vues pour la philosophie de la vie : celle-ci, comme toute réalité, conditionnée par la valeur, doit la faire passer de nouveau dans la réalité et retourner ainsi à son principe. On voit l'ampleur de ces vues ; quelque contestable que soit le rationalisme idéaliste qui les colore, elles ont le grand mérite de ne pas sacrifier à l'imagination ; elles pourraient en bien des manières aider à concevoir et à exprimer — moyennant, sans doute, un changement d'orientation, — le caractère d'intelligibilité immanent au réel que la scolastique a toujours reconnu.

M. Geyser est un écrivain infatigable, qui ne se lasse pas de reprendre sous des formes diverses les grands problèmes anciens et modernes — en est-il de véritablement nouveaux ? — de la philosophie. Il s'inspire généralement, on le sait, des doctrines scolastiques, tout en croyant parfois devoir les rajeunir ou même s'en écarter partiellement ; mais il est certainement l'un des représentants les plus considérables de la scolastique en Allemagne à l'heure actuelle. L'aspect épistémologique des questions le préoccupe principalement, et c'est de ce point de vue qu'il a traité « quelques problèmes capitaux de la métaphysique » dans un livre récent, l'un des meilleurs qui soient sortis de sa plume [1]). L'unité de la conception, la netteté de l'exposé, la vigueur de l'argumentation en font un ouvrage des plus attrayants en même temps qu'important.

Dès l'abord le point de vue épistémologique est mis en évidence : ce que l'auteur se propose, c'est d'établir contre Kant la possibilité de la connaissance du transcendant, en particulier de l'être des choses en soi, de l'âme substantielle et de Dieu [2]). M. Geyser rend justice

1) *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Freiburg i. B., Herder, 1923. In-8°, VI-167 pp. Prix : rel. 4,40 fr. s.

2) La définition nominale de la métaphysique comme connaissance d'objets métaphysiques, c'est-à-dire non immédiatement contenus et perceptibles dans les

à l'unité et au sérieux de la conception kantienne ; d'autre part il ne l'oppose au réalisme que dans la mesure la plus restreinte possible ; son interprétation, écartant le psychologisme qu'on attribue encore parfois à l'auteur de la Critique, est certes plus conforme à la vérité historique. M. Geyser montre en premier lieu que les notions les plus abstraites, être, substance et les catégories, ont un sens objectif qui n'est pas restreint à leurs applications au monde sensible ; il étudie les notions d'essence et d'existence et fait voir qu'elles se rapportent à l'objet, indépendamment du sujet ; sa démonstration serait plus forte et ses explications plus lumineuses s'il avait mieux distingué les divers sens du mot analogie et utilisé les analyses si profondes des scolastiques sur ce point. Ensuite il aborde le problème des universaux ; il combat surtout le réalisme excessif et spécialement la forme qu'il a revêtue dans la doctrine « phénoménologique » de Husserl et de ses disciples sur l'intuition des essences (Wesensschau). Ne dépasse-t-il pas un peu la mesure ici ? La plupart des caractères que la phénoménologie attribue à l'objectivité des essences ne se retrouvent-ils pas dans ce *Vorgefunden sein* que M. Geyser leur reconnaît ? Et si la méthode des disciples de Husserl est souvent un peu rapide, elle rejoint souvent les analyses traditionnelles. Le procédé qu'emploie M. Geyser (pp. 102 ss.) pour établir le principe de causalité se rapproche même singulièrement de cette méthode, plus que je ne le voudrais pour ma part. D'autre part les critiques que M. Geyser adresse à l'explication thomiste ne l'atteignent pas : elles proviennent ou d'une interprétation inexacte ou d'une position différente du problème.

L'existence de Dieu est établie par les rapports qui lui unissent le monde fini, donc par voie de causalité. M. Geyser distingue fort bien la causalité en général de la simple causalité scientifique, tout en rapportant celle-ci à la première. Il croit même pouvoir montrer contre Hume que, si la causalité comme telle ne peut être sentie dans le monde physique, elle peut y être constatée, dans le fait de la dépendance d'un événement par rapport à un autre. Cependant, si l'on examine les développements très intéressants que M. Geyser donne à sa pensée, on voit qu'il veut surtout montrer que la nature obéit à des lois et que leur existence, dépendant de principes lo-

sources naturelles de connaissance d'un sujet (p. 1), montre même cette préoccupation d'une manière assez étrange ; si l'on peut dire que le sens de cette définition est matériellement exact, on ne peut soutenir qu'il correspond à la réalité historique.

giques et métaphysiques, suppose la valeur absolue du principe de causalité. La preuve tirée de l'expérience interne est présentée d'une manière originale ; mais on admettra difficilement que la valeur universelle du principe ne peut pas être aperçue dans la considération des notions abstraites de cause et d'effet, mais seulement dans l'intuition directe des cas concrets de causalité interne, ou même d'un seul ; il est manifestement exagéré de dire (p. 107) qu'il en est de la causalité comme de l'existence de l'être nécessaire, que l'analyse des notions ne suffit pas à établir : autre est la nécessité abstraite des principes, autre celle de l'existence de l'être infini. Une notion qu'on voudrait voir éclaircir aussi est celle du réalisme critique que professe M. Geyser et qu'il paraît entendre dans le sens d'un véritable illationnisme (cf. pp. 38, 87) ; il semble ailleurs — ce qui serait préférable — qu'il s'agit seulement de distinguer dans l'expérience ce qui est relatif au sujet de ce qui en est indépendant.

Les derniers chapitres sont consacrés à une étude très soignée des critiques kantiennes des preuves de Dieu, de l'âme et de la liberté ; l'auteur y répond avec sagacité et a le mérite d'insister sur l'importance de la notion de substance pour ces deux dernières questions. Ce livre met bien en lumière l'étroite parenté des questions épistémologiques et des recherches métaphysiques, dont il signale (p. 167) la renaissance à l'heure actuelle.

Les théories sur la causalité développées dans ce livre et dans d'autres, plus anciens, par M. Geyser, ont été soumises à un examen assez minutieux par le R. P. Bernard Franzelin, S. J., dans une brochure publiée par l'Institut de philosophie scolastique d'Innspruck, où l'auteur enseigne[1]). Il se place au point de vue scolastique et plus spécifiquement suarézien ; c'est le *Doctor eximius* et ses disciples qui sont le plus souvent invoqués et assez largement cités. Est-il cependant conforme à leur pensée de dire (p. 4) avec M. Geyser que le principe de causalité n'est pas immédiatement évident et d'en chercher une démonstration proprement dite ? La « réduction » du principe de causalité au principe de contradiction n'est pas une déduction — et n'est-ce pas faute de l'avoir compris que M. Geyser conteste la valeur des argumentations traditionnelles ? Par contre, il n'y a pas lieu de reprendre la distinction que fait très justement M. Geyser entre le principe de causalité et la loi de causalité scien-

1) *Die neueste Lehre Geysers über das Kausalprinzip (Philosophie und Grenzwissenschaften, Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie,* 1. Band, 3. Heft), Innsbruck, Rauch, 1924. In-8°, 52 pp. (avec double pagination).

tifique. Le R. P. Franzelin a raison de faire remarquer (p. 3) que le principe de causalité ne peut être restreint au devenir temporel ; et beaucoup de ses critiques sont fondées ; mais il paraît confondre (pp. 20 ss.) la relation de la cause à l'effet ou la causalité comme telle avec la relation fondée sur la causalité. L'opuscule se termine par quelques critiques d'une dissertation de M. L. Faulhaber, élève de M. Geyser, qui a soutenu des vues identiques ou à peu près à celles de son maître.

Les questions de philosophie religieuse auxquelles sont consacrés les derniers chapitres du livre de M. Geyser intéressent au plus haut point l'épistémologie ; elles ont été posées récemment en Allemagne sous une forme nouvelle et avec une insistance qui en fait l'un des principaux problèmes actuels. On sait que l'influence de M. Husserl est une des plus profondes et des plus étendues dans le mouvement philosophique allemand des dix ou vingt dernières années ; il est probable qu'aucun des penseurs qui ont écrit depuis la publication de ses livres n'a échappé complètement à son influence qui n'a peut-être été égalée par aucune autre ; un groupe très nombreux de disciples souvent enthousiastes s'inspire plus directement encore de ses doctrines et surtout de ses méthodes. En effet depuis la publication des *Logische Untersuchungen* [1]) et la critique du psychologisme que cet ouvrage contient, M. Husserl s'est efforcé principalement de découvrir une méthode propre à la philosophie, qui lui permette d'atteindre la rigueur de démonstration et l'accord unanime et impersonnel qui caractérise les sciences véritables. Il a donné à cette méthode le nom de phénoménologie : qu'on ne s'y méprenne pas, malgré ce terme fort ambigu, il ne s'agit point d'une description des phénomènes sensibles ou de la découverte de lois empiriques qui les relieraient, mais d'une analyse qui prétend découvrir par une sorte d'intuition intellectuelle les caractères essentiels des objets présents à la conscience, et tels qu'ils sont immédiatement donnés, abstraction faite de tout développement arbitraire, de toute conception personnelle adventice, même de tout jugement de réalité. C'est l'instrument d'analyse que des disciples de M. Husserl, dont le plus en vue est M. Max Scheler, depuis plusieurs années professeur à l'université de Cologne, ont voulu appliquer à l'étude des

1) 1900, nouvelle édition, 1913-1921. On se rappelle l'article de M. Noël : *Les frontières de la logique, Revue Néo-Scolastique de Philosophie,* XVII (1910), pp. 211-233, presque le seul qui ait signalé en dehors de l'Allemagne cet important mouvement.

phénomènes religieux. Le succès a été considérable ; un véritable engouement a fait voir, spécialement dans les milieux d'étudiants, dans M. Scheler le penseur, le directeur presque, qui résoudrait les doutes et donnerait un contenu positif aux aspirations religieuses ; le fait que cet écrivain d'une étonnante fécondité se présentait comme rallié à la conception catholique de la religion l'obligeait particulièrement à prendre position vis-à-vis de la métaphysique et de la théologie scolastiques et appelait l'attention sur ses idées ; il s'imposait d'apprécier, du point de vue traditionnel, l'essai de la nouvelle méthode.

Le P. Erich Przywara, S. J., traducteur et introducteur de Newman en Allemagne a été attiré naturellement vers cette tâche [1]). C'est un psychologue pénétrant, servi par une information étonnamment riche sur la philosophie religieuse de l'époque patristique et de la période contemporaine. Un premier avantage de son livre est de réunir un grand nombre de données bibliographiques et de citations ayant trait aux discussions récentes qui ont eu lieu en Allemagne à ce sujet. Les écrits de l'école phénoménologique sont analysés avec soin et les nuances notées attentivement, avec une minutie méritoire, quoique un peu fatigante. Le long appendice sur *La nouvelle école intuitionniste catholique et ses bases historiques* est particulièrement instructif à cet égard. L'exposé et la critique du P. Przywara sont toujours aussi bienveillants que possible : il vise à comprendre, à rapprocher, à atténuer les divergences entre M. Scheler et la scolastique, plus qu'à les opposer pour triompher par de faciles réfutations ; les conflits proviennent le plus souvent de malentendus qu'il voudrait dissiper plutôt que perpétuer. Attitude assurément excellente en principe, mais qui entraîne parfois l'auteur à forcer en sens inverse la pensée des auteurs étudiés.

Les idées de M. Scheler sont ramenées à trois objets principaux : l'analyse phénoménologique de la religion, la notion de valeur et la réalité de la religion, la religion naturelle et surnaturelle. La phénoménologie, étant une analyse de l'essence et ne comprenant aucun jugement sur l'existence, ne peut entrer en conflit avec la philosophie religieuse de la scolastique, pense le P. Przywara, parce que celle-ci s'occupe au contraire de l'existence et de la justification théorique de la religion. La phénoménologie n'est nullement une métaphysique idéaliste, et chez M. Scheler elle est expressément réaliste. Quant à son espèce de platonisme intuitionniste et au

1) *Religionsbegründung, Max Scheler — J. H. Newman,* Freiburg i. B., Herder, 1923. In-8°, XVI-297 pp.

mépris professé pour l'aphorisme : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, l'auteur fait remarquer avec raison que la scolastique tout en affirmant l'origine sensible de la connaissance intellectuelle, ne soutient nullement, bien au contraire, qu'elle n'a pas de valeur et d'objet propres. Même les assertions de M. Schêler sur les preuves de l'existence de Dieu ne sont pas irréductiblement opposées à la scolastique : en disant que Dieu n'est pas prouvé par le principe de causalité, il veut seulement marquer la différence entre la preuve de Dieu et le raisonnement basé sur la causalité scientifique ; si Dieu est atteint immédiatement par l'âme religieuse, ce n'est pas par une intuition, mais en ce sens qu'il est le terme vers lequel l'acte religieux tend directement ; l'expression, plus que la pensée de fond, se ressent des préjugés kantiens. La connaissance analogique de Dieu qu'admettent les scolastiques répond parfaitement à cette idée. La vraie divergence concerne la séparation établie par M. Scheler entre l'être et la valeur ; là un scolastique ne peut le suivre ; encore a-t-il bien reconnu le caractère objectif de la valeur. Le P. Przywara montre très bien comment la scolastique synthétise ces concepts et établit solidement qu'il n'y a pas lieu de modifier le notion traditionnelle de la volonté.

Comme le titre l'annonce, le P. Przywara tire souvent parti des écrits de Newman pour éclaircir les délicates questions traitées ; et cela nous vaut d'excellentes remarques sur le vrai sens de la philosophie religieuse du grand cardinal, beaucoup plus proche de la scolastique qu'on ne le dit souvent ; c'est une psychologie concrète de l'assentiment religieux tel qu'il est en fait, non une synthèse métaphysique complète ; on profitera beaucoup des judicieuses réflexions, fruit d'une longue familiarité avec l'œuvre de Newman, que l'auteur a semées dans son livre et des renseignements historiques fort intéressants qu'il fournit [1]). Mais un parallélisme entre Newman et M. Scheler s'imposait-il vraiment ? Ont-ils autre chose en commun que le sujet traité ? Il y a loin, semble-t-il, de la fine psychologie, toujours précise et prudente, de Newman, à l'appareil

1) Le P. Przywara se montre sévère pour les newmanisants français, comme M. Bremond (pp. 276 ss.), qui ont de fait souvent donné de la pensée du cardinal des interprétations tendancieuses ; mais on a fait remarquer depuis longtemps qu'ils ne furent pas seuls à le faire. Et puis, le P. Przywara ne devrait-il pas les expliquer plus « bénignement » ? — Il est sûr qu'il se montre injuste pour Pascal dont il exagère fortement le janséniste et surtout l'influence de son jansénisme sur son apologétique ; il y voit même du protestantisme (pp. 267 ss.). Quoique personnellement je ne croie pas pouvoir nier le jansénisme de Pascal — question mal posée, il est vrai — je dois contester l'exactitude de la note p. 269 : on ne

assez pédantesque et aux ambitieuses affirmations métaphysiques du professeur de Cologne. Sans doute, c'est que le P. Przywara a voulu faire surtout œuvre positive et c'est pour cela aussi qu'il rapproche autant que possible, au risque de forcer la note, M. Scheler des scolastiques ; souvent (par exemple pour la démonstration de l'existence de Dieu), il dit plutôt ce que devrait être l'idée de M. Scheler pour répondre aux difficultés qu'il a eues en vue, que ce qu'elle est en réalité. Les explications de la doctrine scolastique seraient certainement plus fortes si elles s'appuyaient plus directement sur saint Thomas et moins sur Suarez. Tel qu'il est, le livre de P. Przywara, avec sa richesse d'aperçus et d'informations rendra de grands services pour l'étude de ces questions.

D'une allure plus systématique et de conclusions plus tranchées est celui que M. Geyser a consacré au même sujet [1]). L'esprit qui l'anime est aussi différent : M. Geyser est un juge sûr de ses principes et des conclusions qu'il en déduit ; les outrances de langage, le ton présomptueux et les confusion d'idées des adeptes de la nouvelle méthode excitent souvent sa mauvaise humeur, et il est plus avide de marquer des oppositions que des points de contact, bien qu'il ait reconnu naguère les services rendus par M. Husserl dans la discussion de l'empirisme et du psychologisme et le bénéfice qu'en a retiré la philosophie traditionnelle.

La méthode phénoménologique lui paraît radicalement opposée à celle, si prudente, d'Aristote et de saint Thomas, qui n'admet de connaissance métaphysique et religieuse (dans l'ordre naturel) que basée sur l'abstraction. La nouvelle méthode s'apparente à l'intuitionnisme de Platon et des néo-platoniciens, qui est brièvement caractérisé, d'une manière peu personnelle en somme ; comme philosophie religieuse, elle remonte en droite ligne au P. Gratry,

peut dire que les pascalisants français se prononcent presque unanimement pour le jansénisme de Pascal, ni citer pour cela le numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale* où M. Laporte défend avec passion non seulement le jansénisme de Pascal, mais l'augustinisme de Jansénius et l'injustice de la réprobation des Cinq Propositions ; parmi les autres auteurs français qui ont collaboré à ce numéro, M. Chevalier est le partisan le plus convaincu et le plus compétent du retour de Pascal à la pure orthodoxie ; le mémoire de F. Rauh est une réimpression posthume d'un travail déjà ancien, qu'on ne peut citer pour caractériser l'état actuel des recherches.

1) *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln,* Band I., Heft 3.), Münster i. W., Aschendorff, 1923. In-8°, XI-241 pp. Prix : br. 8 fr. s., rel. 10,50 fr. s.

dont M. Scheler se réclame expressément ; M. Geyser étudie dans un bon chapitre, neuf et bien documenté, le « procédé dialectique » de l'éloquent oratorien ; il n'a pas de peine à y découvrir des traces sensibles d'ontologisme.

Les phénoménologistes peuvent-ils se couvrir, comme ils ont voulu le faire, du patronage de saint Augustin? M. Geyser étudie sa doctrine de la connaissance principalement d'après les *Confessions*. Cet examen, sérieux et personnel, lui fait conclure que saint Augustin d'admet pas l'abstraction proprement dite et qu'il considère comme nécessaire à l'intelligence une illumination objective, dérivant de Dieu, sans que cependant elle se confonde avec la vision de Dieu ou en Dieu des ontologistes ; la nature et le rôle de cette lumière ne peuvent être précisés beaucoup, surtout parce que le docteur africain ne s'exprime pas avec la rigueur froide d'un pur philosophe, mais avec l'ardeur d'une âme passionnée pour le vrai et qui a lutté pour le posséder. M. Geyser note aussi l'influence de l'éducation chrétienne qu'il a reçue et qui modifie l'idée qu'il se fait de Dieu et des rapports que l'âme a spontanément avec lui. En tout cas, on ne peut lui atribuer une vision de Dieu distincte de la connaissance acquise par raisonnement, quelle que soit par ailleurs l'explication de ce raisonnement.

La phénoménologie religieuse est exposée d'abord en général, puis dans ses diverses applications et successivement chez le théologien protestant Robert Winkler et chez les catholiques Karl Adam, Max Scheler[1]) et Otto Gründler. La phénoménologie paraît à M. Geyser inconciliable avec la doctrine de l'abstraction. Elle est du reste pleine de confusions et d'une naïve confiance dans l'intuition ; surtout, et c'est une des plus graves critiques et des mieux justifiées, ce qu'on présente sous son nom n'est souvent que le résultat de recherches antérieures, d'inductions, voire de préjugés et d'idées fausses. Elle a des attaches étroites avec l'idéalisme absolu, bien que personnellement M. Scheler fasse profession de réalisme. On y sent aussi, et très clairement, chez M. Winkler l'influence du sentimentalisme religieux de Schleiermacher. De plus, elle ne peut établir la distinction qui s'impose entre religion naturelle et surnaturelle, puisqu'elle prétend atteindre l'essence même de la religion. Cette entreprise même est du reste chimérique, attendu que la religion ne peut être définie qu'objectivement, par la métaphysique et la morale ; à moins que la phénoménologie ne se borne à

1) Actuellement, M. Scheler ne serait probablement plus rangé parmi les auteurs catholiques.

être une psychologie de la religion, ce qui ne répondrait nullement à ses ambitions [1]).

Dans un autre volume plus réduit [2]), M. Geyser reprend l'étude des idées de M. Scheler, en vue surtout du grand public, et maintient avec insistance contre le P. Przywara ses appréciations les plus pessimistes sur la portée et la valeur de la phénoménologie : elle prétend bien être une attitude définitive, et non pas seulement une étude méthodiquement restreinte à l'essence des phénomènes ; il ne lui est pas possible de ne pas juger de leur existence, et en fait elle ne peut logiquement échapper à l'idéalisme. C'est bien un intuitionnisme d'origine platonicienne et ontologiste, inconciliable avec les doctrines thomistes de l'abstraction ; celles-ci sont présentées (pp. 41 ss.) sous un aspect fort empiriste qui ne répond pas bien à leur véritable physionomie, et les principes de solution qu'on y donne n'atteignent pas le fond de la question : il ne suffit pas de dire que les caractères des essences sont donnés avec les impressions sensibles, il faut précisément expliquer comment ils le sont. M. Scheler s'est du reste mépris sur la pensée de saint Thomas, et les reproches passionnés qu'il lui fait sont parfaitement injustes, comme M. Geyser a bien raison de le dire [3]).

Dans ce livre (pp. 6 ss.) et dans le précédent (pp. v-vii) le contraste entre l'épistémologie abstractive du thomisme et la tendance intuitionniste du platonisme et de l'augustinisme apparaît comme nécessaire et irréductible ; le mouvement intuitionniste actuel est présenté comme la réaction fatale contre la vogue du thomisme. Cette appréciation est peu encourageante pour l'esprit humain, qui serait donc condamné à passer d'une théorie à l'autre sans trouver jamais le repos dans la possession stable de la vérité ; qui oserait du moins s'en flatter s'il faut nécessairement opter entre deux alternatives aussi étroites ? Heureusement, le thomisme nous offre plus

1) On ne s'explique pas bien pourquoi M. Geyser parle à plusieurs reprises, entre autres p. 146, d'une foi naturelle qui serait à la base de la religion naturelle ; il ne s'agit là que d'une connaissance de Dieu, basée sur le raisonnement et non d'une croyance volontaire à un témoignage ; or cette condition est essentielle à la foi au sens scolastique et ecclésiastique du mot — celui que M. Geyser veut employer. On remarquera du reste pp. 141 ss. la saveur plus cartésienne que thomiste des explications sur l'assentiment.

2) *Max Schelers Phänomenologie der Religion,* Freiburg i. B., Herder, 1924. In-8°, iv-116 pp. Prix : rel. 4,40 fr. s.

3) Plus sévère encore que M. Geyser est le R. P. A. Rohner, O. P., dans ses vigoureux articles : *Thomas von Aquin oder Max Scheler, Das Ebenbild Gottes, Divus Thomas* (Fribourg) I (1923), pp. 329-355 ; *Die Wertethik und die Seinsphilosophie, ib.* II (1924), pp. 55-91.

de ressources, à condition de le prendre dans toute son ampleur. C'est bien l'avis de Mgr Grabmann ; l'éminent historien ne s'est jamais désintéressé de l'utilisation des anciennes doctrines pour la solution des problèmes actuels. Dans un ouvrage [1]) qui contient comme toujours de précieuses informations inédites, il compare les doctrines de saint Augustin sur l'exemplarisme de l'essence divine, dernier fondement de la connaissance humaine, avec les développements et les interprétations qu'elles ont reçues de saint Thomas. Après avoir rapporté les interprétations assez divergentes de la pensée du Docteur d'Hippone, Mgr Grabmann se prononce en somme dans le même sens que M. Geyser. Mais il estime que saint Thomas, tout en donnant à ces idées un tour nouveau, a dégagé et merveilleusement développé des éléments qu'elles contenaient et qu'il a vraiment continué fidèlement la pensée augustinienne. Le succès des théories thomistes sur ce point, non seulement chez les Dominicains, mais même chez les Franciscains, les Augustins et les Carmes de la fin du Moyen Age garantit l'exactitude de cette appréciation. Ce triomphe des idées thomistes est illustré de textes significatifs. C'est aussi dans le rappel de cette partie de la doctrine thomiste, conformément à l'exemple d'auteurs comme le P. Lepidi, le P. Garrigou-Lagrange, Scheeben, que Mgr Grabmann voit la solution positive des questions de philosophie religieuse qui préoccupent les esprits en Allemagne. Son livre aura sans doute une influence pacifiante et rappelle en tout cas opportunément un aspect du thomisme qu'on ne saurait négliger sans le rabaisser et le défigurer [2]).

R. Kremer, C. SS. R.

(A suivre).

1) *Der göttliche Grund der menschlichen Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, Forschungen über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln.* Band I., Heft 4.), Münster i. W., Aschendorff, 1924. In-8°, 96 pp. Prix : br. 3,25 fr., rel. 4,50 fr. s.

2) Dans la conclusion de l'ouvrage sont reproduits d'intéressants extraits de lettres adressées au théologien F. Morgott par l'éminent historien, philosophe et théologien que fut le P. I. Jeiler, O. F. M.

COMPTES RENDUS

J.-M. Dario, S. J., *Praelectiones cosmologiae.* Un vol. in-12 de 462 pp. Parisiis, Beauchesne, 1923. Prix : 24 francs.

Cet ouvrage comprend trois livres qui ont respectivement pour objet : 1° les propriétés statiques ou quiescentes des corps ; 2° les propriétés dynamiques ; 3° la substance corporelle.

Pareille division, admise d'ailleurs par bon nombre de cosmologues, s'accorde en tous points avec la méthode imposée à une étude philosophique de la matière. Mais pour bien comprendre l'importance relative que l'auteur semble accorder aux multiples questions comprises dans cette étude, il importe de connaître avant tout le but qu'il s'est proposé. En ces derniers temps, les sciences naturelles, notamment la chimie et la physique, ont pris un développement considérable, et des vues nouvelles se sont fait jour sur la constitution physique de la matière. De là des rapports nouveaux qui peuvent intéresser le comologue. Comme il le dit lui-même, le P. Dario s'est proposé de faire une place plus large aux questions situées aux confins des sciences et de la philosophie, et de traiter plus sommairement les autres problèmes qui sont l'objet ordinaire des spéculations cosmologiques.

Le livre premier est consacré à la quantité et à ses multiples attributs : l'étendue, le nombre, l'espace et notamment l'espace kantien, les géométries non euclidiennes, la masse, l'infini mathématique, tels sont les principaux sujets exposés et discutés dans cette partie. L'auteur n'admet pas la possibilité d'une multitude infinie actuelle. Parmi les nombreuses théories sur l'espace, il donne ses préférences à la théorie suarézienne qui réduit l'espace à une simple représentation mentale ou imaginaire d'étendue pénétrable par la matière.

Le livre second traite des questions relatives à l'activité des corps. On y trouve une étude sur l'action à distance, le temps, le mouvement, la conception mécanique des activités corporelles, des notions de thermodynamique et d'énergétique, une discussion sur la méthode et la valeur de la physique, sur les lois de la nature, le

miracle, le déterminisme et la finalité dans le monde purement matériel.

Cette partie ne manque pas de vues intéressantes; on se demande cependant pourquoi le temps qui se rattache essentiellement à la quantité et ne constitue jamais un principe d'action, se trouve placé parmi les propriétés dynamiques des corps. D'ailleurs, pour l'auteur, il n'y a qu'un seul temps objectif, réel, savoir la durée de ce monde mobile comprenant toutes les durées particulières des êtres et de leurs mouvements. Il nous paraît bien difficile de justifier semblable conception de la durée temporelle : l'origine même de l'idée de temps, ses rapports manifestes avec n'importe quel mouvement continu, etc. ne nous permettent pas de supprimer le temps intrinsèque des mouvements particuliers au profit d'une durée successive, unique, universelle qui en est une mesure conventionnelle. Mesure et nature sont, pour nous, deux choses différentes.

Nous ne pouvons souscrire davantage à la théorie de l'auteur sur le mouvement local. D'après lui, le mouvement local n'est ni une série continue successive de positions dans l'espace, ni une force motrice communiquée à un corps par un autre corps en mouvement. C'est une qualité active, inhérente au mobile, appelée « actus eundi », progrès, passage d'une situation à une autre, s'identifiant en réalité avec l'aptitude du mobile à communiquer le mouvement à d'autres masses matérielles. N'y a-t-il pas là une réminiscence de la théorie bergsonienne, avec cette différence toutefois, que, pour Bergson, l'*acte* du mouvement n'existe en fait que dans le domaine de la vie consciente, tandis que, pour le P. Dario, il est de l'essence de tout mouvement corporel ? Or, l'identification de cet acte, ou mieux de cette actuation avec une qualité active, nous paraît inintelligible.

Le troisième livre comprend d'abord un exposé détaillé des théories modernes sur la structure des gaz, des liquides, des solides, des cristaux et colloïdes, sur la composition et la structure des atomes, sur la constitution électronique de la matière. Ce chapitre de science est la partie la plus neuve de l'ouvrage ; il ne laisse rien à désirer ni au point de vue de la clarté, ni au point de vue de la précision et de l'exactitude scientifique.

Après ces données physiques, l'auteur discute les questions de la distinction numérique et spécifique des corps, et termine son travail par un examen critique des trois grands systèmes, actuellement en vogue, sur la constitution essentielle des corps ; le mécanisme ou atomisme, le dynamisme, l'hylémorphisme ou théorie péripatéticienne.

Notons enfin les deux conclusions générales qui résument la pensée de l'auteur sur la valeur relative de l'hylémorphisme : 1° « l'hylémorphisme est encore préférable à l'hylozoïsme moderne ou panpsychisme si répandu parmi nos contemporains ». 2° « Au sujet de la dépendance de la Matière à l'égard de l'Esprit, la préférence doit être donnée à la doctrine de l'Ecole sur la « Philosophie nouvelle ».

D. Nys.

P. Descoqs, S. J., professeur de philosophie au scolasticat de Jersey, *Essai critique sur l'hylémorphisme.* (Bibliothèque des Archives de philosophie). Paris, Beauchesne, 1924, in-8° carré de 415 pp., 27 frs.

Les articles qui parurent dans la *Revue de Philosophie* de septembre 1921 à juillet 1922, constituent fondamentalement cet ouvrage. Près de la moitié du volume, pourtant, discute les études sérieuses consacrées à l'hylémorphisme, qui virent le jour depuis. A l'honneur de cette discussion n'est pas admis le livre : *Matière et forme,* de M. A. Périer. Aucune des objections présentées, nous dit le P. Descoqs, ne touche, même de loin, la thèse métaphysique de la composition hylémorphique. Ne parvenant pas à se dégager de l'empirisme quantitatif, M. Périer propose une explication purement nominaliste. Nous ne pouvons que souscrire à ce jugement sévère.

Après avoir dégagé dans l'hylémorphisme le principal du secondaire, l'auteur, dans la première partie de son essai, examine la preuve par les mutations substantielles et conclut : « Dans l'état actuel des sciences, ni la réalité du mixte au sens des Anciens, ni l'unité stricte de la forme substantielle dans le vivant, n'excluent toute information par une forme supérieure, d'éléments déjà déterminés, qui lui serviraient de matière ; par suite les mutations substantielles au sens scolastique ne sont pas des données immédiates, non plus que des conclusions certaines, sur lesquelles on pourrait faire reposer une théorie certaine de la matière et de la forme »... « Il convient plus que jamais d'insister sur les arguments métaphysiques » (p. 119).

A ces affirmations une réserve s'impose, à notre avis, pour le cas de l'homme, à cause du caractère spirituel de l'âme et de l'unité substantielle de la personnalité humaine.

L'examen des preuves que l'on appelle métaphysiques est entrepris dans la seconde partie de l'ouvrage. Le principe : *Actus non*

limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter ab eo distinctam est déclaré sérieusement probable, mais non évident. Bien que le mouvement le plus habituel de la pensée de saint Thomas le porte vers cette façon de concevoir la limitation, « la pensée du Maître sur ce point n'était pas définitivement arrêtée, ni en tout cas exclusive » (p. 127).

Si l'on ne reconnaît pas au principe de la limitation de l'acte par une puissance réelle une valeur absolue, comment réclamer pour lui le privilège exclusif de fonder l'hylémorphisme ? Or, nous dit-on (p. 129), saint Thomas a admis une exception au moins à ce principe. Allusion est faite, sans le citer, au fameux texte : *Valde ruditer*, etc., du *De unitate intellectus contra Averroistas*. Le P. Descoqs, métaphysicien éclectique, ne peut admettre l'interprétation de Cajetan et du Dr Vinati qui, en 1887, fit de cette œuvre de saint Thomas une édition critique et un commentaire ; interprétation que, sans nous pouvoir concerter à cause de la guerre, le P. Gény et moi, entreprîmes de remettre en pleine valeur métaphysique.

Nous répondrons ailleurs aux considérations, nullement fondées en raison, que le P. Descoqs nous fait l'honneur de nous présenter à différentes reprises dans le cours de son Essai, et tout particulièrement dans un Appendice qu'il intitule : « le Valde ruditer de saint Thomas et la multiplication des formes séparées ; réponse à M. Balthasar ».

Ce qu'il faut dire d'après l'auteur, c'est que la théorie hylémorphique doit être antérieure à la théorie : puissance et acte, et plus certaine qu'elle, étant plus proche du sensible. Entre essence et existence du fini aucune raison ne force à poser une distinction *réelle*. Une distinction *virtuelle* est pleinement suffisante, laquelle se fonde sur la distinction réelle négative qu'il doit y avoir entre l'être fini qui existe et cet être simplement possible. La perfection abstraite à limiter est conçue comme étant reçue dans un sujet logique ou (ce qui est déclaré synonyme) métaphysique. Il n'est pas contradictoire que, tout en demeurant séparées d'une matière quantifiable, les formes pures soient multipliées dans leur espèce et se présentent, dans l'espèce même, comme des concrets. C'est un sujet purement logique ou (ce qui est identique) métaphysique, qui reçoit la forme. Un principe abstrait, à portée indirecte et du reste simplement probable, ne peut garantir la vérité absolue de l'hylémorphisme. La multipliabilité purement numérique des individus dans une même espèce, en tant que nécessairement rapportée à la matière quantifiable, repose sur trois fondements insuffisants. Ce sont les principes suivants : 1° l'extraposition spatiale est condition métaphysique essentielle de

la répétition du même ; 2° puisqu'une forme sans matière épuise son idée, elle ne peut être multipliée ; 3° la multiplication par la matière est condition nécessaire du réalisme modéré. Prétentions toutes gratuites, écrit le P. Descoqs à la page 174, puisqu'elles affirment que des êtres dont la nature et les conditions d'existence nous échappent presque totalement, ne peuvent être assujettis à des règles différentes de celles des êtres dont la différence entitative et numérique est due à la juxtaposition dans l'espace. L'immultipliabilité vient s'ajouter à la totale détermination de l'individu. Sans principe interne de multipliabilité le possible, essence individuelle, est vraiment multiplié, si Dieu lui donne plusieurs existences. Seule, la singularité *existentielle* est raison formelle dernière de l'immultipliabilité ; à la faveur de la seule existence, une essence individuée, comme essence, est vraiment multipliée *du fait qu'elle possède plusieurs existences.* A la page 189, on cite en faveur de cette thèse la théorie remise en honneur par le Cardinal Billot, posant que l'acte de l'existence entre comme constitutif formel *partiel* dans la personnalité. Notre ancien maître n'en sera sans doute pas mal étonné !

La troisième partie de l'ouvrage nous paraît de loin la meilleure. On y présente la preuve de la composition de matière et de forme par les exigences philosophiques absolues du contenu matériel. Ce qui, étant un en acte, est pourtant multiple en puissance, doit, dans un ordre non physique mais métaphysique, être composé, réellement composé, d'indéterminé déterminable et de déterminant. Pour l'expliquer suffisamment, il faut, à l'intérieur même de l'être, une causalité réciproque, une diversité rigoureusement complémentaire. La considération du contenu matériel comporte évidemment le double aspect simultané de l'inertie et du dynamisme des activités matérielles.

Mieux étudiée, la réalité matérielle ne va-t-elle pas peut-être imposer à cette belle et vigoureuse assurance un flagrant démenti ? Aucun danger de cette sorte n'est à craindre répond-on ; si la négation de la matière a peut-être un sens dans l'ordre mathématique pur, elle n'en peut avoir dans l'ordre métaphysique.

Puisque la métaphysique a pour objet l'être en tant qu'être, il nous paraît qu'après les critiques énoncées dans les deux premières parties de son ouvrage, le P. Descoqs ne peut parler en termes aussi absolus de la certitude de l'hylémorphisme qui n'a pas été rattaché par lui à *la nécessité inconditionnée absolue de l'être* et du transcendantal, mais qui est dégagé de la loi des faits, tout simplement.

Méthode à suivre en métaphysique où l'expérience est à maintenir comme telle, rapports des sciences et de la philosophie : tel est l'objet de la quatrième partie. De loin aurions-nous préféré y rencontrer quelque développement tout au moins sur cette féconde théorie de l'analogie dont on nous dit (p. 145) « qu'elle a les plus grandes chances de commander toute la métaphysique ».

C'est là que va trouver place sans doute, cet éclectisme philosophique que l'auteur se donne l'importante mission de maintenir jalousement dans la métaphysique de saint Thomas. D'une analogie essentiellement et nécessairement éclectique nous ne voyons pas bien ce qui peut sortir comme *théorie absolue de l'être en tant qu'être !* Nous ne voyons pas non plus comment une preuve absolument nécessaire de l'existence de Dieu pourra métaphysiquement s'édifier ; comment Dieu pourra en d'autres termes être présenté comme *absolument nécessaire de soi*, même si le monde n'existait pas. Raison suffisante des faits en tant que faits, Dieu n'est pas démontré exister en toute hypothèse possible. A cela peut-être, le P. Descoqs, métaphysicien éclectique peu exigeant sur la causalité et la finalité métaphysique, n'aura pas pensé.

N. Balthasar.

Max Ettlinger, *Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart* (Band VIII. der *Philosophischen Handbibliothek*). München, Kösel-Pustet, 1924 ; un vol. in-8° de VIII-326 pp.

L'auteur de cet ouvrage prend nettement position contre le relativisme et le positivisme, pour lesquels l'histoire de la philosophie ne peut être qu'une succession de rêves subjectifs ou une mosaïque de théories scientifiques diverses. Il voit dans la scolastique le système qui justifie le mieux l'histoire des doctrines parce que pour elle la philosophie est non seulement une vue universelle sur tout ce que la science peut nous apprendre, mais une vue sur la science elle-même : *Wissenschaftsanschauung*.

De ce point de vue l'auteur expose largement, avec objectivité, et en insistant sur leur signification culturelle, les philosophies du XIXe siècle. Le livre premier s'arrête longuement au romantisme (1794, Fichte 1831, mort de Hégel). Il renferme d'excellentes monographies : l'influence universelle de Schelling est particulièrement mise en relief. Le livre II est intitulé : « La période des épigones » (1831-1865, Lange-Liebmann). C'est l'exposé des philosophies fragmentaires et divergentes sorties de l'hégelianisme ; des essais de systématisation à base psychologique (Lotze-Fechner); du néo-

aristotélisme de Trendelenburg et de Bolzano. Le livre III (1865-1900) est consacré aux grands courants de pensée d'une période plus récente : préoccupations méthodologiques de l'Ecole de Marbourg, — psychologiques et vitalistes chez Wundt, Lipps, Dilthey, — préoccupations d'ordre culturel d'un Nietzsche, d'un Tönnies, d'un Eucken. La juxtaposition des divers systèmes monistes produit un effet un peu étrange : on voit figurer, à côté du matérialisme de Haeckel et de l'énergétisme d'Ostwald, la philosophie de Hartmann et celle de Brentano. — Le livre IV, enfin, salue avec joie la résurrection de la métaphysique, due au choix inévitable à faire entre le relativisme conséquent avec lui-même et l'affirmation de l'être. Il va de soi que l'auteur analyse avec prédilection les courants réalistes : les curieuses tendances d'un Max Scheler y sont sympathiquement résumées, mais ici surtout, l'on peut regretter que M. E. se cantonne trop exclusivement en Allemagne.

Car, s'il insiste sur les penseurs catholiques de l'époque romantique et du renouveau thomiste, s'il leur restitue une place assez marquée dans la pensée européenne, il se place généralement à un point de vue allemand trop accusé. La philosophie étrangère est sommairement traitée dans des appendices d'ordre surtout bio- et bibliographique : il ne faut donc point s'étonner d'y trouver des lacunes et certaines imprécisions au sujet de la scolastique d'en deçà du Rhin. D'aucuns trouveront peut-être que la synthèse perd à la séparation des notices biographiques et de l'exposé des systèmes : la clarté y gagne, mais on pourra s'étonner de ne point voir notées certaines influences, comme celles de Spinoza sur les romantiques avant Schelling, de Platon sur Schopenhauer, du mysticisme religieux (Tauler, Eckart, Histoire de l'Eglise de Mosheim) sur le jeune Hégel.

Il reste pourtant que cet ouvrage — de lecture agréable — se recommande par ses larges vues d'ensemble dont l'érudition est loin d'être absente, par le souci d'exposer les systèmes d'une manière objective, claire et complète, par des tables très utiles et un choix bibliographique judicieux. En Allemagne surtout, il est appelé à rendre de grands services et à bien servir le thomisme.

E. De Bruyne.

CHRONIQUE

Nominations. — M. Filippo Carli a été nommé *libero docente* de sociologie à l'Université de Padoue et M. Giovanni Lorenzoni, professeur de sociologie à l'Université de Sienne.

Décès. — On annonce la mort du Dr Crocq, professeur de psychiatrie à l'Université de Gand, secrétaire de la Société de Neurologie et de Psychologie, auteur de plusieurs ouvrages de médecine mentale.

— Le 24 avril dernier, à Worcester (Mass.) est décédé, à l'âge de 78 ans, M. Granville Stanley Hall, ancien président de Clark University, fondateur de l'*American Journal of Psychology*, auteur de divers ouvrages parmi lesquels nous citerons : *Hints towards a select and descriptive bibliography of education* (1886), *Educational problems* (1911), *Founders of modern psychology* (1917).

— Le professeur Felice Momigliano (Rome) est décédé le 4 avril 1924.

— Le Dr Gustave Geley est mort tragiquement d'une chute d'avion dans les environs de Varsovie. Il dirigeait depuis 1908 l'Institut international métapsychique et son nom fut mêlé ces dernières années à des polémiques relatives à des expériences mediumniques. Il a publié un certain nombre d'ouvrages, de valeur fort inégale, sur le transformisme, la subconscience, les études psychiques, la psychologie anormale, etc.

— On annonce la mort de M. Guillaume De Greef, né en 1842, ancien professeur à l'Ecole des Sciences sociales de l'Université de Bruxelles, auteur de plusieurs ouvrages de sociologie. Adhérent décidé du mouvement positiviste créé par Auguste Comte, il s'inspira en outre des idées d'Herbert Spencer et de Karl Marx.

— Le 22 novembre 1924, décès de M. Edmund Clark Sanford, professeur de psychologie et de pédagogie à Clark University, auteur d'un *Course in Experimental Psychology*.

— Le 19 janvier 1925, après deux ans de souffrances, est décédé, dans la villa de Ponte Felcino (Pérouse), M. Alessandro Bonucci,

professeur à l'Université de Palerme, auteur de *Verità e Realtà* (1911) et de *Il fine dello Stato* (1915), fondateur et directeur de la *Rivista trimestrale di Studî filosofici e religiosi* (à partir de 1920), dont la publication avait été suspendue en 1924 à cause de sa maladie.

G. W.

— Dans le courant de l'automne de 1924, s'est éteint, après une vie agitée, M. L. Michelangelo Billia. Né en 1860 à Cuneo, et successivement *libero docente* de philosophie dans les Universités de Turin, Pise et Florence, ce prêtre irréprochable, qui mourut dans la pauvreté, se donna pour tâche de combattre le positivisme triomphant et de maintenir dans toute sa pureté la doctrine spiritualiste, dont il trouvait l'expression la plus haute dans l'œuvre de Rosmini. Il vit l'aurore et les progrès de la Scolastique renaissante mais en fut dès l'abord un adversaire décidé. C'est lui qui mit à la mode le terme de mépris « philosophie *ex decreto* », inventé pour décrier un mouvement d'idées encouragé par les autorités ecclésiastiques. C'est surtout à l'Ecole de Louvain, gravement compromise à ses yeux par ses complaisances pour le positivisme, qu'il s'en prit avec le plus de violence. La série d'articles publiés dans sa revue, *Il nuovo Risorgimento,* où il formulait ses critiques, furent réunis en un volume intitulé : *L'esiglio di Sant' Agostino.* Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto (Torino, Bocca, 1898). Nos plus anciens lecteurs se rappellent sans doute la vigoureuse réponse que Mgr Mercier y fit dans la *Revue Néo-Scolastique,* dont il était directeur (t. VI, 1899 : « *Ecco l'allarme* » — *Un cri d'alarme,* pp. 144-158). L'animosité du fougueux rosminien n'en fut pas amoindrie pour autant. Mais c'était, malgré tout, un noble caractère : témoin le geste chevaleresque par lequel il mit fin à ses polémiques contre la Scolastique. Il est narré comme suit par le R. P. Gemelli dans la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (Luglio-agosto, 1924, p. 344) : « Parmi ses écrits je relève un article publié dans notre revue : *Le ceneri di Tamerlano* (1914), au lendemain de la dévastation de Louvain et de sa Bibliothèque par la soldatesque allemande. Et j'ajoute qu'il m'en envoya le manuscrit en disant qu'il voulait se faire pardonner par Louvain et par le Card. Mercier ce qu'il avait écrit contre eux dans son volume *L'esiglio di Sant' Agostino.* Tel était son amour pour les grands idéals, auxquels en cette heure solennelle Louvain et le Cardinal Mercier faisaient un si noble sacrifice, que depuis ce moment il se décida à cesser la lutte contre la Scolastique ». Ces sentiments l'honorent d'autant plus, qu'il ne céda point, — il y a lieu de le remarquer, — à l'entraîne-

ment du milieu. L'Italie n'était pas encore à cette époque en guerre avec l'Allemagne, à laquelle elle était unie par les traités ; la fièvre qui s'emparait des esprits les plus calmes dans les nations belligérantes, n'y sévissait point. C'est aux seules inspirations de son cœur et de son amour pour ce qui est noble et grand qu'obéit Michelangelo Billia. Paix à sa mémoire. Il a aimé la vérité ; s'il l'a combattue, c'était avec la conviction de la défendre là où elle était menacée.

N. S.

Prix et concours. — La *Société thomiste* a décidé de consacrer une somme de 2.000 francs pour récompenser les meilleurs ouvrages de philosophie parus dans les années 1922, 1923, 1924. Les auteurs devront poser leur candidature et envoyer à la Société deux exemplaires de leur travail avant le 31 juillet 1925. (Secrétaire : M. J. Destrez, 31, Avenue du Château, Bellevue (Seine-et-Oise), France).

— L'Académie des Sciences morales et politiques de Paris a décerné le prix Joseph Saillet (1.500 fr.) pour 1924, à M. René Hubert : *Les Sciences sociales dans l'Encyclopédie*, et le prix Victor Cousin à M. Jean Wahl : *Le Parménide de Platon.*

— L'Académie française a attribué le prix Maurice Trubert (2.000 fr.) à M. Gouhier : *La Pensée religieuse de Descartes.*

— L'Académie des Sciences morales et politiques de Madrid met au concours, pour la période 1924-1927, le sujet suivant : Les grands Scolastiques espagnols des XVIe et XVIIe siècles, leurs doctrines philosophiques, leur rôle dans l'histoire de la philosophie. Prix : 3.000 pes. et le quart de l'édition.

Congrès. — Le XXVIIIe Congrès des Médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française s'est tenu à Bruxelles du 1 au 7 août 1924.

Parmi les rapports, il faut signaler au point de vue qui nous intéresse :

Docteurs Th. Simon et G. Vermeylen, *Une des formes de l'enfance anormale : La débilité mentale. Limites et évolutions. Formes et complications.*

Dr Froment (de Lyon), *Comment étudier les troubles du langage ?*

Le Dr Jeanne Tysebaert a excellemment résumé les communications et discussions du Congrès dans la *Revue de Droit pénal et de Criminologie* et dans les *Archives Internationales de Médecine légale*

(de Bruxelles), 4e année, n° 11 (août-septembre-octobre et novembre 1924).

Le prochain Congrès aura lieu à Paris, fin mai 1925.

— La société allemande de Sociologie a tenu son quatrième Congrès à l'Université de Heidelberg les 28, 29 et 30 septembre dernier sous la présidence de M. le professeur F. Toennies (Kiel).

— Suivant le vœu exprimé par S. S. Pie XI à la fin de la semaine thomiste de Rome en novembre 1923, un Congrès de Philosophie thomiste se tiendra dans la Ville éternelle, du 15 au 20 avril prochain.

Le Congrès est organisé par l'Académie Romaine de Saint-Thomas d'Aquin.

Y sont invités les philosophes attachés à la doctrine thomiste et les instituts qui sont établis pour la répandre.

Les adhérents sont priés de se mettre en rapport avec Mgr Talamo, 46, via dell' Umiltà, à Rome, et de lui faire connaître la partie du programme à laquelle ils comptent spécialement s'attacher.

On a visé à réduire au minimum les solennités extérieures du Congrès, de manière à lui assurer le caractère d'une réunion avant tout scientifique. On a voulu procurer aux travailleurs qui s'inspirent de principes communs, l'occasion de faire part à leurs confrères du fruit de leurs recherches et de discuter avec eux les questions importantes qui préoccupent plus particulièrement de nos jours les penseurs dans les milieux philosophiques. On a tenu, dès lors, à limiter les discussions à trois séries de problèmes bien définis, dont le détail se trouve énoncé avec précision dans le programme suivant :

I. *Critique de la connaissance humaine.*

a) Comment faut-il poser le problème ? Quelles en sont les parties et comment se rattachent-elles les unes aux autres ? en particulier : comment la question de la valeur de la connaissance sensible se lie-t-elle à la question de la valeur de la connaissance intellectuelle ; quel rapport y a-t-il entre la critique de la connaissance et la psychologie et la métaphysique ?

b) Quelles solutions ont été proposées jusqu'ici par les non-scolastiques. Que valent-elles ?

c) Y a-t-il lieu de proposer une nouvelle solution ?

d) Comment faut-il se comporter à l'égard de l'idéalisme ? Rapports du thomisme et du kantisme.

II. *Doctrine de l'acte et de la puissance.*

a) Origine de cette doctrine et son évolution historique ;

b) Thèses principales. En particulier : de la limitation de l'acte par la puissance, de la constitution de l'être un *per se*.

c) Applications physiques et métaphysiques. En particulier : distinction de la substance et des accidents ; de la matière et de la forme ; de l'essence et de l'existence.

d) Concept de la cause efficiente, du principe de causalité et de ses principales conséquences, en général et particulièrement par rapport aux corps ; preuves de l'existence de Dieu (comment faut-il les présenter aux modernes ?)

III. *La philosophie naturelle et les sciences expérimentales et mathématiques.*

a) Valeur des lois et théories physiques. Leur utilisation en philosophie.

b) L'hylémorphisme peut-il se concilier avec les théories de la physique moderne, et comment ? En particulier : les changements substantiels ; la discontinuité de la matière.

c) L'espace, le mouvement, le temps. Particulièrement : fondement de la géométrie ; premiers principes de la dynamique, théorie de la relativité.

d) Utilisation de la psychologie expérimentale dans la psychologie rationnelle et dans la critique.

Règles fixées pour les travaux du Congrès :

1. Sur chacun des sujets proposés ci-dessus, on donnera tout d'abord lecture d'une brève relation résumant d'une manière synthétique l'état de la question, les difficultés qu'elle soulève et les solutions qu'on leur donne. Ensuite, chacun pourra présenter sous forme de « communication » des solutions ou des observations nouvelles à l'égard d'un ou de plusieurs des points abordés. Chaque communication sera suivie d'une discussion.

2. Pour l'ordre et l'utilité des travaux, il a paru nécessaire : 1° que les communications soient courtes (un quart d'heure est accordé pour la lecture ou pour l'exposition de chacune) ; 2° qu'elles soient envoyées à temps en double exemplaire au comité romain qui, selon leur importance, les communiquera imprimées à tous les adhérents, ou manuscrites à un ou deux membres chargés d'en entreprendre la discussion (On est prié de les adresser au comité au moins vers les premiers jours de février). Cinq minutes seront accordées pour présenter les observations et les réponses auxquelles la discussion des communications pourrait donner lieu.

3. Communications et observations pourront être présentées dans toutes les langues d'usage courant dans le monde savant, cependant

l'usage du latin est vivement recommandé comme plus commode pour tous.

Le prix de la carte de congressiste est fixé à 30 lires. Elle donne droit à tous les documents et à tous les exposés que le Comité fera imprimer pour la préparation du Congrès. — Les membres peuvent obtenir sur le prix des coupons de chemin de fer les mêmes réductions que les pèlerins, en s'adressant directement au Comité romain pour l'Année sainte, via Gregoriana, 24, Rome 6.

— Au début d'octobre dernier se tint à Rome, au Collège germanique, le premier Congrès des Sciences Cosmologiques (philosophie naturelle, sciences bio-physico-chimico-mathématiques). Il était réservé aux spécialistes de ces branches, appartenant à la Compagnie de Jésus, et présidé par le R. P. Filograssi, provincial de la Province romaine, assisté du secrétaire organisateur du Congrès, le R. P. L. Gatter, président de l'Institut philosophique d'Innsbruck.

L'objet du Congrès était de rechercher la solution des problèmes philosophiques nouveaux soulevés par les découvertes et les théories scientifiques récentes. A raison de cinq par jour, on n'y entendit pas moins de trente-cinq rapports en partie double, suivis de discussions et d'éclaircissements. Impossible d'en donner ici l'énumération complète. Contentons-nous d'indiquer brièvement le genre de questions traitées : la valeur de la connaissance sensible, sciences expérimentales et philosophie de la nature, théorie des nombres, géométries non euclidiennes, continuité des corps, espace et temps (Einstein, Aristote, etc.), activité des corps, action à distance, lois naturelles, miracle, systèmes stellaires et finitude du monde, théorie aristotélicienne et théorie électronique des éléments, théorie des quanta, l'hylémorphisme et la science moderne, finalité dans le monde inorganique et dans le domaine de la vie, nature du principe vital, origine de la vie, immutabilité et évolution des espèces, hérédité, notion de la génération dans le monde végétal et animal.

Périodiques nouveaux. — A Paris : *La Science moderne*, qui paraîtra mensuellement.

— A Rome paraît depuis mai 1924 un bulletin, *Unio thomistica*, à l'intention des anciens élèves du Collège Angélique et dans lequel on trouve des informations sur le mouvement thomiste.

Universités. — Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — L'Université de Leyde aura prochainement une chaire libre de philosophie scolastique dont le titulaire

sera nommé par la « Fondation de Saint-Radbod ». (La Fondation de Saint-Radbod, présidée par l'épiscopat hollandais, a été instituée pour promouvoir l'enseignement supérieur catholique en Hollande).

— En avril prochain, notre collaborateur M. le professeur N. Balthasar doit faire à Barcelone, sous les auspices de la Société catalane de Philosophie, une série de leçons sur l'Unité analogique dans la métaphysique de saint Thomas.

— L'Institut historique d'études thomistes fondé en 1921 au Collège théologique des Dominicains du Saulchoir à Kain (Belgique) et auquel se rattache la publication de la *Bibliothèque thomiste,* organise pour l'année 1924-1925 les cours suivants :

R. P. Théry : Le régime scolaire à l'Université de Paris au XIIIe siècle.

R. P. Synave : Les sources scripturaires de saint Thomas et ses principes d'interprétation.

R. P. Chenu : La doctrine trinitaire de saint Thomas et le *De Trinitate* de saint Augustin.

R. P. Mandonnet : L'histoire du thomisme : Les Congrégations « De Auxiliis ».

R. P. Théry : Sciences auxiliaires : Paléographie.

— La *Société thomiste* de Paris, fondée en 1923 et qui avait réuni 158 membres dès son premier appel, a recueilli 28 nouvelles adhésions depuis l'apparition de son bulletin. Le nombre des membres de la Société, y compris les 29 membres d'honneur nommés par le conseil d'administration, conformément aux statuts, est donc actuellement de 215.

Collections et publications collectives. — La chronique d'août dernier en présentant l'*Anuari de la societat catalana de Filosofia,* déclarait qu'il faisait augurer au mieux de l'avenir de la jeune société. Les prévisions les plus optimistes sont déjà dépassées avant que n'ait vu le jour l'annuaire de 1924.

Ci-joint l'imposante table des matières des *Miscellania tomista* qui vont paraître dans quelques jours à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de saint Thomas. Ils sont imprimés par les soins des PP. Capucins de Catalogne et contiennent :

Encyclique de Pie XI : « Studiorum Ducem ».

Introduction, par le P. M. d'Esplugues, directeur d'*Estudis Franciscans.*

L'enseignement de la Théologie dans le royaume d'Aragon, par le P. V. Beltrán de Heredia, directeur de *La Ciencia Tomista.*

Subordinations essentielles et accidentelles dans les causes effi-

cientes, par Pierre Bordoy Torrents, secrétaire de la *Societat Catalana de Filosofia.*

Le thomisme de Guy Terré, par le P. B. Xiberta, professeur au *Collège international de Saint-Albert,* Rome.

L'abstraction et l'analogie de l'être, par N. Balthasar, professeur à l'*Institut supérieur de Philosophie* de l'Université catholique de Louvain.

Einstein et saint Thomas : le concept relativiste de l'espace et la doctrine du Docteur Angélique, par le P. Urbano, directeur de la *Biblioteca de tomistas espanoles.*

Origines du Dogmatisme de saint Thomas, par le P. J. Puigdessens, professeur à l'*Université pontificale* de Tarragone.

La révolution cartésienne, par J. Maritain, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Les abus de l'imagination en théodicée, par le Dr. M. Vilatimó, professeur à l'*Université pontificale* de Tarragone.

Beauté et Vérité (notes d'Esthétique thomiste), par J. M. Capdevila, membre de la *Societat Catalana de Filosofia.*

Saint Thomas et saint Bonaventure, par le P. Antoine de Barcelona, directeur de *Catalunya Franciscana.*

La valeur apologétique de saint Thomas, par le Dr Louis Carreras, membre de la *Societat Catalana de Filosofia.*

Translation d'une relique de saint Thomas de Toulouse à Barcelone, par R. d'Alòs, secrétaire de l'*Institut d'Estudis Catalans.*

Fr. Remigii Florentini Ord. Praed. Sti Thomae discipuli et Dantis Alighieri Magistri Tractatus de uno esse in Christo, ex Codice Florentino editus, par Mgr Grabmann, professeur à l'Université de Munich.

Métaphysique de la génération, d'après saint Thomas, Albert le Grand et Averroès, par J. Tusquets Terrats.

Doctrine de saint Thomas d'Aquin au sujet du sacrement de Pénitence et de la Confession aux laïques, par le Dr Amédée de Fedrelghens, Dr en théologie de l'Université de Louvain.

Maître Pierre Correger (xve siècle), par le P. Samuel d'Algaida.

Maître Thomas de Vallgornera (xviie siècle), par P. Brés Carreras.

Un sermon catalan inédit de saint Vincent Ferrier sur saint Thomas.

— Les *Proceedings of the VII International Congress of Psychology* (Oxford 1923) viennent de paraître sous la direction de C. I. Myers (Cambridge University Press, Fetter lane, London E. C. 4). Prix : 12 s. 6 d.

— Les *Archives de Philosophie* ont publié en 1924 les cahiers

suivants : *La solution spiritualiste du problème moral*, par A. Bouyssonie ; — *Bibliographie critique ;* — *Pour l'histoire de la philosophie grecque* (articles divers).

Un travail de psychologie expérimentale est sous presse et on annonce pour 1925 un fascicule d'Etudes sur saint Thomas.

Dans la *Bibliothèque des Archives de Philosophie* annexée aux cahiers, deux volumes viennent de paraître. D'abord l'*Essai critique sur l'hylémorphisme,* du R. P. Descoqs, dont on a pu lire plus haut le compte rendu.

L'autre ouvrage est une réédition de *L'Intellectualisme de saint Thomas* du regretté P. Pierre Rousselot (un vol. de [XLIV]-XVIII-264 pp. Paris, Beauchesne, 1924. La première édition date de 1908 ; voir les notices qui y ont été consacrées dans la *Revue néo-scolastique* de 1909, pp. 116-118, 139-142). Cette œuvre magistrale, publiée en 1908, n'était plus en librairie depuis plusieurs années. C'est un réel service qu'on rend aux travailleurs de la pensée en mettant à leur disposition cette édition nouvelle. Elle est ornée d'un portrait de l'auteur et enrichie de la liste bibliographique de ses travaux (12 numéros, pp. [XLI]-[XLIII]) établie par le P. Augustin Brou et d'une notice biographique par le P. Léonce de Grandmaison (pages [V]-[XL]). On y trouve, retracées sommairement mais sous une forme bien attachante, les origines du P. Rousselot, les diverses étapes de sa trop brève carrière et l'histoire de la genèse de ses travaux interrompus par une mort glorieuse mais prématurée. Sur certains points qui ne manquent certes pas d'intérêt, on aurait désiré seulement un peu plus de détails.

— La *Rivista di Filosofia* publie dans son numéro de juillet-novembre 1924, à l'occasion du deux-centième anniversaire de la naissance de Kant, les études ci-après :

E. Paolo Lamanna. La maturazione del criticismo nel pensiero di Kant.

Giovanni Vidari, Sguardo introduttivo alla « Critica della Ragion pratica ».

Giuseppe Tarozzi, Kant e l'idea della ragione.

Cesare Ranzoli, Le illusioni sensoriali e il valore della conoscenza sensibile.

— Parmi les recueils de travaux publiés en Allemagne, l'année dernière, pour célébrer le deuxième centenaire de la naissance de Kant signalons les *Festschriften* suivants :

Kant-Festschrift. Zu Kants 200. Geburtstage am 22. April 1924 im Auftrage der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie herausgegeben von Fr. v. Wieser, L. Wenger,

P. Klein. Berlin, W. Rothschild, 1924 ; 301 pages. Une quinzaine d'études par Hans Vaihinger, C. A. Emge, A. Kowalewski, E. Jung, L. Waldecker, E. Riezler, W. Sauer, H. Wolff, L. Spiegel, G. Radbruch, A. Dyroff, H. Kelsen, P. Menzer, R. Joerges.

Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhuntertfeier seines Geburtstages. Herausgegeben von der Albertus-Universität Königsberg in Preussen. Leipzig, Dietrich, 1924 ; 270 pp. Onze mémoires sur la philosophie kantienne par A. Goedeckemeyer, E. Bickel, W. Eitel, H. Heimsoeth, A. Kowaleski, E. Meyer, H. Rust, W. Sauer, F. E. O. Schultze, M. Schulze, R. Unger.

Les *Kantstudien* ont publié également un numéro spécial (Bd. XXIX, Heft 1/2, 1924) de xx-349 pages consacré au même anniversaire. Douze articles sur la personnalité et les doctrines de Kant, par Paul Menzer, H. Scholz, E. Adickes, M. Dessoir, H. Heimsoeth, N. Hartmann, H. Stephan, F. Kaufmann, C. A. Emge, E. Kühnemann, H. Y. Groenewegen, Th. Demmler.

Enfin dans *Reichls Philosophischer Almanach auf das Jahr 1924* (Darmstadt, O. Reichl, 1924 ; 480 pages) on trouve plusieurs études importantes sur Kant et son œuvre, dues à M. Frischeisen-Köhler, O. Schöndörffer, F. Weinhandl et à un anonyme que l'on croit pouvoir identifier avec l'éditeur de l'Almanach, M. Paul Feldkeller (Der Sinn des Als-Ob bei Kant).

— Une nouvelle collection « Les Moralistes chrétiens » (Textes et Commentaires) a vu le jour à la fin de l'année 1924. Elle a pour but de faire connaître la morale chrétienne telle qu'elle est, par la publication des textes dus aux philosophes et aux hommes d'action qui se sont inspirés de l'Evangile. On y joint des commentaires aussi succincts que possible. La collection est éditée sous la direction de M. Baudin, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg. Ont paru jusqu'ici (volumes in-16, Paris, J. Gabalda) :

Saint Thomas d'Aquin, par Etienne Gilson ;

Saint Jean Chrysostome, par H. Legrand ;

Saint Basile, par J. Rivière ;

Pascal, par Jacques Chevalier.

On annonce : *Saint Augustin,* par le P. de Mondadon ; *Saint Jérôme,* par M. de Labriolle ; *Les Pères du désert,* par M. Brémond et les RR. PP. Brémond ; *Saint François de Sales,* par M. Francis Vincent ; *Nicole,* par M. Thouverez ; *Malebranche,* par M. Michelet ; *Bossuet,* par M. Calvet ; *Fénelon,* par M. Delplanque.

Il y aura un volume de synthèse : *La Philosophie de la Morale chrétienne,* par M. Baudin.

— La librairie L. Schwann, de Düsseldorf, publie sous la direction du professeur F. Tillmann, de l'Université de Bonn, une collection d'ouvrages sur des questions philosophiques et théologiques intitulée : *Abhandlungen aus Ethik und Moral.* Parmi les volumes déjà parus : T. Steinbüchel : *Der Sozialismus als sittliche Idee;* T. Müncker : *Der psychische Zwang und seine Beziehungen zu Moral und Pastoral;* M. Wittmann : *Max Scheler als Ethiker, ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik.*

— Le 80e anniversaire de S. E. le Cardinal F. Ehrle, ancien préfet de la Bibliothèque Vaticane, a été célébré solennellement au Vatican en présence de S. S. Pie XI. Ç'a été l'occasion d'une riche floraison de travaux historiques de haute valeur, qui ont été réunis en cinq imposants volumes des *Studi e Testi* pubblicati per cura degli scrittori della Biblioteca vaticana (nos 37-41 ; Roma, Bibl. apostolica vatic., 1924) sous la dénomination commune de *Miscellanea Francisco Ehrle. Scritti di Storia e Paleografia.* Le premier volume est consacré à l'histoire de la théologie et de la philosophie (VIII-464 pp. grand in-8°, avec 3 zincotypies). Il contient les travaux suivants :

I. Rackl, Michael (Prof., Eichstätt). Die griechischen Augustinusuebersetzungen.

II. Souter, Alexander (Professor, University, Aberdeen). A fragment of an unpublished latin text of the epistle to the Hebrews, with a brief exposition. Appendix : an unpublished latin fragment against the Apollinarists.

III. Beeson, Charles H. (Professor, University, Chicago). The ars grammatica of Julian of Toledo.

IV. Kramp, Joseph, S. J. (München). Chronologisches zu Peters des Ehrwürdigen Epistola adversus Petrobrusianos.

V. Quentin, Henri, O. S. B. (Solesmes). Une correspondance médicale de Pierre le Vénérable avec « Magister Bartholomaeus ».

VI. Baeumker, Clemens (Universitätsprofessor, München). Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschriebenen Liber de intelligentiis.

VII. Grabmann, Martin (Prälat, Universitätsprofessor, München). Neuaufgefundene « Quaestionen » Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559).

VIII. Oliger, P. Livario, O. F. M. (Quaracchi). Servasanto da Faenza O. F. M. e il suo « Liber de virtutibus et vitiis ».

IX. Longpré, P. Ephrem, O. F. M. (Quaracchi). Gauthier de Bruges O. F. M. et l'Augustinisme franciscain au XIIIe siècle.

X. Michalski, Constantin (Universitätsprofessor, Krakau). Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus.

XI. Koch, Joseph (Köln). Die Jahre 1312-1317 im Leben des Durandus de sancto Porciano O. Pr.

XII. Pelster, Franz, S. J. (Professor an der Gregorianischen Universität, Rom). Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen.

XIII. Brinktrine, Joannes (Subregens am Bischöfl. Priesterseminar, Paderborn). Hermann von Prag, ein vergessener Kanonist und Theolog des 14. Jahrhunderts.

XIV. Amann, Emile (Professeur à la Faculté de Théologie Catholique, Strasbourg). Jacobel et les débuts de la controverse utraquiste.

XV. Callaey, Frédégand, O. M. C. (Archiviste général, Rome). L'infiltration des idées franciscaines spirituelles chez les Frères-Mineurs Capucins au xvie siècle.

XVI. Pelzer, Auguste (Mgr, Scriptor de la Bibliothèque Vaticane). Un traducteur inconnu : Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Carthagène (1250-1267).

Les études, non moins importantes, contenues dans les volumes suivants ont pour objet : II. L'histoire de Rome et des papes ; III. L'histoire ecclésiastique et profane du moyen âge ; IV. La paléographie et la diplomatique ; V. La Bibliothèque et les Archives Vaticanes. Bibliothèques diverses. Bibliographie.

Un sixième volume des *Miscellanea* est l'*Album Fr. Ehrle (Studi e Testi,* n° 42) avec le portrait du savant et sympathique Cardinal, une esquisse biographique, la longue liste bibliographique de ses travaux (117 numéros) et enfin les documents relatifs à la célébration de son anniversaire.

— Dans la *Bibliotheca franciscana Scholastica Medii Aevi* (Collegio S. Bonaventura, Quaracchi-Firenze) le tome V vient de paraître sous le titre : *Fr. Petrus Johannis Olivi O. F. M. Quaestiones in secundum librum Sententiarum,* quas primum edidit ad fidem codd. mss. Bernardus Janssen S. J. Vol 2. Quaestiones 49-71. Anno 1924 ; in-8° de xvi-644 pages ; 35 lires.

— On trouvera dans les prochains fascicules de la collection « Les Philosophes Belges » (Louvain, Institut de Philosophie) des textes inédits de Siger de Brabant, récemment découverts par Mgr Grabmann, et une édition des *Quaestiones disputatae* de Gauthier de Bruges par le R. P. E. Longpré.

— Les articles de fond dans le numéro de janvier du *Mind* sont consacrés à la mémoire et aux idées de feu F. H. Bradley : A. E. Taylor, *F. H. Bradley* (Souvenirs, notes sur la personnalité de B. et sur son attitude vis-à-vis du christianisme) ; — James Ward, *Bradley's Doctrine of Experience;* — G. F. Stout, *Bradley*

on Truth and Falsity; G. Dawes Hicks, *Mr. Bradley's Treatment of Nature.*

— Dans les *Pubblicazioni della Università del Sacro Cuore* (Milan), Serie quinta : Scienze storiche, vient de paraître le vol. II, par Silvio Vismara, O. S. B. : *Il concetto della storia nel pensiero scolastico* (Milano, Vita e Pensiero, s. d. [1924]).

— Le numéro 2 des *Cahiers de la Nouvelle Journée* a pour objet *Le Témoignage d'une génération.* Série d'articles intéressants sur le mouvement religieux, social, politique, et la contribution apportée par les travailleurs sincères, d'inspiration catholique ou non, à l'histoire, à la science, à la philosophie, à la fin du XIXe et au commencement du XXe siècles. Ils sont signés de J. Nanteuil, M. Brillant, P. Maubert, C. Flory, C. Pichon, P. Renaudin, Philonoüs, A. George, P. Archambault. Ce dernier écrit, pour sa part, l'article sur *Les philosophies de la contingence et la philosophie de l'action.*

Répertoires. — Instruments de Travail. — La *Vereeniging voor Wijsbegeerte* (Société de philosophie) de La Haye a établi un Bureau bibliographique (Alexanderstraat, 20), où quiconque le désire, peut consulter une bibliographie philosophique systématique. Le matériel bibliographique est donné en prêt par parties et des renseignements sont fournis par correspondance, le tout gratuitement.

On s'est efforcé de réunir d'une manière aussi complète que pos- 1° les titres des ouvrages philosophiques et des articles de revue qu'on peut trouver dans les principales bibliothèques publiques des Pays-Bas ; 2° les titres des ouvrages qui ne se trouvent pas encore dans ces bibliothèques et qui ont paru durant les 10 ou 20 dernières années.

— La maison Herder de Fribourg en Brisgau vient de publier un almanach *(Herder Almanach 1925),* dont le contenu est avant tout historique et littéraire, mais qui donne en outre un catalogue sommaire des publications principales de la firme dans les différents domaines (théologie, philosophie, pédagogie, économie sociale, sciences de la nature, etc.), ainsi que le portrait en phototypie d'un grand nombre d'auteurs.

Travaux récents. — Une nouvelle édition du *De regimine principum* et du *De regimine Judaeorum,* opuscules de saint Thomas d'Aquin, par J. Mathis (Turin, Marietti, XVI-124 pp. ; l. 12).

G. W.

— Vient de paraître *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica,* studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus I. — Liber primus. Ad Claras Aquas (Quaracchi, Florence) 1924. In-4° de XLVIII-766 pages (250 ou 200 lires).

— Le R. P. Ephrem Longpré, O. F. M., a réuni en volume les articles qu'il avait fait paraître dans les « Etudes franciscaines » sur *La Philosophie du B. Duns Scot* (in-8° de XII-293 pp.; 1924). Ces études, — dont on possède ainsi une édition revue et augmentée, — étaient dirigées, on s'en souvient, contre l'interprétation du scotisme donnée par M. Landry dans l'ouvrage sur Scot, qu'il a publié dans la Collection « Les Grands Philosophes ».

— M. J. v. Walter, professeur à l'Université de Rostock, vient de publier (chez E. Haim et Cie, Vienne-Breslau) les *Magistri Gandulphi Bononiensis sententiarum libri IV,* avec commentaire critique. Il s'agit, on le sait, d'un ouvrage, jusqu'ici inédit, d'un contemporain du célèbre Pierre Lombard.

A. M.

— M. Ch. Haskins vient de publier un ouvrage de premier ordre *Studies in the history of mediaeval science,* Harvard University Press, 1924, où on trouve rassemblées en volume une série de monographies disséminées dans diverses revues. L'auteur est un spécialiste du XIIe siècle et ses travaux sur l'histoire littéraire de cette époque font autorité.

M. D. W.

— Jacques Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre.* Paris, Nouvelle librairie nationale, 1 vol. in-16, 378 pp., 16,50 fr. Réunion d'une série d'études parues ces dernières années dans diverses publications. Signalons particulièrement les chapitres intitulés : *De la Vérité ; La Vie propre de l'Intelligence et l'erreur idéaliste ; l'Intelligence et la Philosophie de M. Blondel ; De la Métaphysique des Physiciens, ou de la Simultanéité selon Einstein* auquel il faut ajouter un appendice : *Sur l'interprétation de la théorie de la relativité ; Le Réalisme thomiste.*

— Vient de paraître le tome II de la *Correspondance générale de J. J. Rousseau* (1751-1756) collationnée sur les originaux, annotée et commentée par Théophile Dufour, et publiée par P. P. Plan. 1 vol. in-8°, VII-394 pp. avec 6 planches hors texte, 25 fr. (à Paris, A. Colin).

— *Précis de Psychologie* de William James, traduction par E. Bau-

DIN (professeur à l'Université de Stasbourg) et G. BERTIER (Directeur de l'Ecole des Roches), 6e éd. 1 vol. in-8° de 668 pp., 18 fr. (Paris, M. Rivière).

— Ont paru récemment à la Librairie Alcan (Bibliothèque de Philosophie contemporaine) :

Pierre BUSCO, *Les Cosmogonies modernes et la Théorie de la Connaissance.* 1 vol. in-8°, 25 fr.

Harald HÖFFDING, *La Relativité philosophique.* 1 vol. in-8°, 15 fr.

Dr Maurice DIDE et P. JAPPON, *La métaphysique scientifique,* 1 vol. in-16, 9 frs.

Emile DURKHEIM, *Sociologie et philosophie.* 1 vol. in-16, 9 frs.

— Dans le périodique *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie,* 3e année (1924), cahier 1, on lira une curieuse étude de Walter Sulzbach, intitulée : *Vier Systeme der Sozialphilosophie,* dans laquelle il tente de ramener à quatre types généraux les différents systèmes possibles de philosophie sociale. Dans le 4e cahier de la même année, M. Roberto Michels, professeur d'économie politique aux Universités de Turin et de Bâle, expose l'état actuel des études sociologiques en Italie. Travail très fouillé et bien documenté dont M. Achille Ouy donne un résumé très complet dans la *Revue internationale de Sociologie* (n° de sept.-oct. 1924).

— Vient de paraître (chez Geuthner, à Paris, s. d. [1924]) *Les penseurs de l'Islam,* vol. IV, par le baron CARRA DE VAUX (un vol. in-16 de VIII-384 pp.). Ce volume a comme objet : *La Scolastique, la théologie et la mystique. — La Musique.* Par le terme « Scolastique » l'auteur désigne le système professé par une école philosophique particulière, celle qu'ont illustrée les Farabi, les Avicenne, les Ibn Tofaïl, les Averroès. Dès lors les chapitres qu'il consacre à cette Scolastique arabe recouvrent en grande partie la matière qu'il avait étudiée plus à fond dans ses ouvrages antérieurs sur *Avicenne* et *Gazali.* Pour ne point se répéter, il a présenté les mêmes faits et les mêmes doctrines sous un aspect moins technique, en les rattachant davantage à l'histoire et à la civilisation des Arabes, considérées dans leur ensemble.

— La maison Lethielleux, à Paris, publie en 3e édition la *Somme théologique* de saint Thomas en cinq volumes in-4°, revue et annotée par le R. P. Xavier FAUCHER, O. P., avec des tables et une synopse qui donne une vue d'ensemble de cette grande œuvre.

— Signalons l'importante étude de M. Constantin MICHALSKI, C. M., professeur à l'Université de Cracovie, sur *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle* (Extrait de *La Pologne au Congrès International de Bruxelles.* Cracovie, Imprimerie

de l'Université, 1924 ; 28 pp. grand in-8°). On doit à M. Michalski, qui s'en est fait une spécialité, une foule de données inédites remarquables sur les courants de pensée dissolvants dans la scolastique du XIVe siècle, dont il a relevé les traces dans les œuvres manuscrites conservées dans les principales bibliothèques d'Europe.

— On sait que Robert Grossetête, évêque de Lincoln vers 1235, a une importance spéciale par suite de ses travaux sur les sciences de la nature. Le Dr E. Wickersheimer a fait paraître à Anvers (Imprim. De Vlijt) quelques pages sur : *Robert Grosseteste et la médecine.* Il s'agit de la communication fort intéressante qu'il a faite au troisième Congrès de l'histoire de l'art de guérir, tenu à Londres en juillet 1922.

G. W.

— Les dernières publications de M. Engelbert Krebs se rapportent plutôt à la théologie et même à l'édification et ont généralement un caractère pratique ; elles tiennent cependant toujours compte des exigences intellectuelles. Parmi elles, nous signalons volontiers le petit livre : *Was kein Auge gesehen, Die Ewigkeitshoffnung der Kirche;* 8. bis 10. Aufl., Freiburg i. B., Herder, s. d. (1923). In-18, XI-206 pp. Il fait partie de la collection *Bücher für Seelenkultur,* ce qui en dit suffisamment le but. Il est intéressant de voir l'auteur s'inspirer de la manière la plus exacte et la plus heureuse de la psychologie thomiste de l'âme séparée et de la connaissance intuitive et exposer ces difficiles théories avec un réel bonheur d'expression et un accent très vivant.

R. K.

— De M. John S. Zybura, un petit volume intitulé *Contemporary Godlessness.* Its Origins and Its Remedy (VIII-103 pp. in-8° ; St. Louis, Mo., B. Herder Book Co). — Le même auteur vient de publier également *The Problem of Evil and Human Destiny* (ibid.), d'après l'original allemand du P. Otto Zimmermann, S. J.

— Signalons encore du P. Miquel d'Esplugues, O. M. Cap., directeur des « Estudis Francescans » un élégant petit volume : *Miscellania de Filosofia religiosa* (Barcelone 1924 ; 5 pes.) renfermant d'excellents développements sur la devise du pape régnant : *Pax Christi in regno Christi,* en même temps que d'intéressantes considérations sur saint Thomas « Studiorum dux ».

Ces mélanges sont parallèles aux *Glosses apologétiques sur les demandes du Pater* (4 petits volumes) où le dogme catholique est

présenté d'une manière bien moderne. (Barcelone, Editorial poliglota).

Le même auteur annonce comme essai philosophique une étude sur : *Le bon sens et son rôle dans le problème de la connaissance.*

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

Arxivs de l'Institut de Ciencies, Any XII, N° 1, Gener-Abril 1924. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.

Dr. Kazimierz Wais. — Teozofja nowoczesna. Lwow, Bibljoteka religijna, 1924.

Cl. Baeumker und Bodo Sartorius Freiherr von Waltershausen. — Frühmittelalterliche Glossen des angeblichen Jepa zur Isagoge des Porphyrius (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters, Bd. XXIV, Heft 1.). Münster, Aschendorff, 1924.

P. Alois Schubert, S. V. D. — Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen (Id., Heft 2.). Ibid., 1924.

Dr. M. Grabmann. — Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Kath. Instituts für Philos. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. I. Heft 4.). Ibid., 1924.

P. Alberto Lepidi, O. P. — La Critica della ragione pura secondo Kant e secondo la vera filosofia. Roma, Tip. poligl. vaticana, 1924.

V. Fallon, S. J. — Principes d'économie sociale, 3me éd. (Museum Lessianum — Section philosophique). Namur, Wesmael-Charlier ; Bruges, Beyaert ; 1924.

Pierre Guilloux. — Les plus belles pages d'Ernest Hello. Paris, Perrin, 1924.

Dr. Johannes Thyssen. — Die Einmaligkeit der Geschichte. Eine geschichtslogische Untersuchung. Bonn, Cohen, 1924.

Dr. Fr. De Hovre. — Paedagogische wijsbegeerte. (Malmberg's Paedagogische Bibliotheek, deel XIV). s'Hertogenbosch-Antwerpen, Malmberg, 1924.

Bernhard Jansen, S. J. — Wege der Weltweisheit. Freiburg i. B., Herder, 1924.

P. Ignacio Puig, S. J. — Teoria de las valencias positivas y negativas. Barcelona, Tip. Casals, 1924.

E Bréhier. — Plotin. Ennéades I et II. Introduction, texte et traduction. (Collect. des Universités de France, Assoc. G. Budé). Paris, Les Belles-Lettres, 1924.

J. M. Cía y Alvarez. — La función espiritual. Madrid, Impr. de La « Enseñanza », 1924.

W. D. Ross. — Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ Φυσικά. Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary, 2 Vol. Oxford, Clarendon Press, 1924.

Dr. Theol. E. Rolfes. — Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung. Leipzig, Meiner, 1923.

George Meautis. — Recherches sur le Pythagorisme (Recueil de travaux publiés par la Fac. des Lettres, Univ. de Neuchâtel, fasc. 9). Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1922.

A. Birkenmajer. — Philosophia pauperum Alberta Wiekiego. Krakow, 1924.

Max Horten. — Die Philosophie des Islam (Gesch. der Philos. in Einzeldarstellungen, Bd. 4). München, Reinhardt, 1924.

B. Kruitwagen, O. F. M. — S. Thomae de Aquino Summa Opusculorum anno circiter 1485 typis edita vulgati Opusculorum textus princeps (Bibliothèque thomiste, IV). Le Saulchoir (Kain), 1924.

Cahiers de la Nouvelle Journée, 2 : Le témoignage d'une génération. Paris, Bloud et Gay, 1924.

Silvio Vismara, O. S. B. — Il concetto della storia nel pensiero scolastico (Pubbl. della Univ. Cattol. del S. C., Serie V : Scienze storiche, vol. 2). Milano, Vita e Pensiero, s. d. (1924).

L. v. Pastor. — Die Fresken der Sixtinischen Kapelle und Raffaels Fresken in den Stanzen und den Loggien des Vatikans. Freiburg i. Br., Herder, 1925.

Herder Almanach. Ibid., 1925.

Pedro Descoqs, S. J. — Essai critique sur l'hylémorphisme (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Paris, Beauchesne, 1924.

Pierre Rousselot, S. J. — L'intellectualisme de saint Thomas, 2me édition précédée d'une notice sur l'auteur et d'une bibliographie (Même collection). Ibid., 1924.

Artur Schneider. — Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen nach den Quellen dargestellt, 1. u. 2. Teil (Schriften der Strassburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg, N. F. 3. u. 7. Heft). Berlin et Leipzig, Walter De Gruyter et Co., 1921 et 1923.

Leone VIVANTE. — Note sopra la originalità del pensiero specialmente concernenti la psicoanalisi e la psicologia (Estratto della Rivista di Cultura, anno IV). Roma, Maglione e Strini, s. d.

F.-J. VON RINTELEN. — Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart. München, Pfeiffer et Co., 1924.

Publicacions de l'Institut de Ciènces. Treballs de la Societat de Biologia, Volum IX 1922, publicats sota la direcció de A. PI SUÑER. Barcelona, Instituts d'Estudis Catalans, Palau de la Disputació.

D. Dr. SWITALSKI. — Kant und der Katholizismus (Aschendorffs zeitgemässe Schriften 7), 1 u. 2. Aufl. Münster, Aschendorff, 1925.

Louis ROUGIER. — La Scolastique et le Thomisme. Paris, Gauthier-Villars, 1925.

John S. ZYBURA. — Contemporary Godlessness. Its Origins and its Remedy. St. Louis Mo. et London, W. C., B. Herder Book Co., 1924.

ID. — The Problem of Evil and Human Destiny (from the German of the Rev. D. Zimmermann, S. J.) Ibid., 1924.

V

LA DÉFINITION CLASSIQUE DE LA LOI

(COMMENTAIRE DE LA 1ª 2ªᵉ, Q. 90)

On connaît la définition que saint Thomas place au frontispice de son traité des lois : « Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata » [1]).

Nous voudrions faire l'exégèse de cette définition.

A cet effet, nous rappellerons d'abord les données fournies par la tradition scolaire, antérieure à saint Thomas. Et ceci nous permettra d'apprécier l'originalité de la formule thomiste.

Nous commenterons ensuite la formule en la comparant à d'autres textes et d'autres doctrines connexes du Docteur Angélique. Et ceci nous aidera à pénétrer le sens de la définition elle-même.

Cette exégèse sera, par là même, un commentaire de la question quatre-vingt-dixième de la *Iª IIªᵉ* dont la définition susdite forme la conclusion.

CHAPITRE PREMIER

LES DONNÉES DE LA TRADITION SCOLAIRE ANTÉRIEURE A SAINT THOMAS

Saint Thomas a connu les définitions données par les

1) *Iª 2ªᵉ*, q. 90, a. 4.

juristes romains, par Isidore de Séville et Gratien. Quels éléments aura-t-il puisés dans ce milieu juridique?

Il a pris contact avec les écrits de saint Augustin, de Cicéron et d'Aristote. Qu'a-t-il emprunté à ce milieu philosophique et théologique?

Il a eu connaissance des théologiens de son siècle. Que leur doit-il?

Article I. — Les données des juristes

On connaît la définition de Papinianus, insérée dans les Pandectes (533) : « Lex est commune praeceptum, virorum prudentium consultum, delictorum quae sponte vel ignorantia contrahuntur coercitio, communis reipublicae sponsio » [1]). Cette définition méritait d'être transmise dans les écoles : elle exprime en effet assez clairement la cause efficiente, la cause finale de la loi ainsi que la matière sur laquelle elle porte. Elle exprime d'ailleurs bien le caractère général de la loi. « Jura, disait de son côté le grand juriste Ulpien, non in singulas personas, sed generaliter constituuntur » [2]).

Les Institutes (533) donnaient de la loi une définition plus extrinsèque, ne visant que la cause efficiente dont elle émane. La loi est un des nombreux éléments du droit écrit. Elle prend place à côté du « plebiscitum », du « senatusconsultum », des « constitutiones imperatoris », des « edicta praetorum » et des » responsa prudentium ». Elle se définit : » Lex est quod populus romanus senatorio magistratu interrogante, veluti consule, constituebat » [3]).

Selon le droit romain des Institutes, comme d'ailleurs celui des Pandectes [4]), la loi s'oppose donc aux décrets

1) *ff.* l. I, tit. III, 1.
2) *Ibid.*, l. I, tit. III, 8.
3) *Instit.*, l. I, tit. II, § 4.
4) *ff.* l. I, tit. IV, 1.

issus de la volonté du prince, pour émaner, d'une manière ou d'une autre, du sein de la collectivité.

C'est de cette définition des Institutes que s'inspirait, un siècle plus tard, Isidore de Séville quand il écrivait: « Lex est constitutio populi qua majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt » [1]). A son tour, il oppose la loi au plébiscite, au sénatusconsulte et autres ordonnances signalées par les Institutes [2]). Comme les Pandectes, Isidore souligne le caractère coercitif de la loi : « Factae sunt leges ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis, formidato supplicio, refrenetur nocendi facultas » [3]) ; il rappelle à son tour que la loi ne vise pas des intérêts particuliers, mais le bien de tous en général : « nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta » [4]).

Gratien, dans son *Decretum* (vers 1140), se contente de transcrire les passages cités d'Isidore [5]) ; mais il requiert pour l'institution même des lois, une nouvelle condition, sur laquelle d'ailleurs il ne s'explique aucunement : la promulgation : « Leges instituuntur, cum promulgantur » [6]).
Les Décrétistes du XIIe siècle, commentant le Décret, se plurent à aligner la définition de Gratien et celles du droit romain [7]).

Saint Thomas a connu le droit romain, comme en témoignent de nombreuses citations du livre premier des

1) Isidori Hispalensis, *Etymologiarum*, l. V, c. X (P. L. t. 82, col. 199). Voir aussi l. II, c. X.
2) *Ibid.*, l. V, c. XI ss.
3) *Ibid.*, l. V, c. XX.
4) *Ibid.*, l. V, c. XXI.
5) *Decretum Magistri Gratiani*, édit. Friedberg, Lipsiae 1879. Prima pars, dist. II et III.
6) Grat. dict. in fine c. III, D. IV.
7) Citons Simon de Tournai (écrivant avant 1159) et la *Summa Lipsiensis* de

Pandectes, et il est remarquable qu'il ne cite jamais les Institutes dans lesquelles son esprit critique n'aura vu qu'une compilation de textes qui n'est pas toujours heureuse. Il connaît la définition de Papinianus, se contentant d'ailleurs de la citer incomplètement et incidemment [1]).

Saint Thomas cite de même et à plusieurs reprises Isidore et Gratien ; mais il les a en plus haute estime ; car c'est à leur autorité qu'il recourt pour confirmer plusieurs éléments de sa définition. Pour prouver que la loi doit tendre au bien commun et qu'elle émane de la communauté ou des chefs de celle-ci, c'est à Isidore qu'il fait appel [2]) ; et c'est Gratien qu'il cite pour prouver que le concept de promulgation doit entrer dans la définition de la loi [3]).

Il reste toutefois dans la définition thomiste un élément que saint Thomas n'appuie sur aucune autorité; et c'en est l'élément le plus original : « ordinatio rationis ». L'auteur ne l'aurait-il pas trouvé dans les philosophes et théologiens pour lesquels il avait une certaine prédilection?

Art. II. — Les données des philosophes et des théologiens

Saint Thomas a connu les œuvres de saint Augustin, de

JEAN HISPANUS (vers 1185) qui reproduisent, tous deux, les définitions des Pandectes et des Institutes. *Die Summa des Stephanus Tornacensis, über das Decretum Gratiani,* édit. Fried. VON SCHULTE, Giessen, 1891, p. 9. *Summa Lipsiensis,* Ms. de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig, nº 986, fol. 3ᵛ, col. 2 initio. — Vers la même époque (entre 1160 et 1180), l'auteur de la *Rhetorica ecclesiastica* cite, à côté de la définition d'Isidore, cette autre définition qu'il dit convenir spécialement à la loi ecclésiastique : « Lex est in declinandis vitiis et sectandis virtutibus sancta praescriptio », dans *Quellen zur Geschichte des Römisch-Kanonischen Processes im Mittelalter,* éditées par Ludwig Wahrmund, I. B., IV. Heft, Innsbruck, 1906, p. 7. Nous n'avons pu découvrir l'auteur de cette définition.

1) *1ᵃ 2ᵃᵉ*, q. 92, a. 2, obj. 1.

2) *1ᵃ 2ᵃᵉ*, q. 90, a. 2 et 3, sed contra.

3) *Ibid.*, a. 4, sed contra.

Cicéron et d'Aristote qui, à des titres divers, ont parlé de la loi.

Saint AUGUSTIN ne s'est pas appesanti sur la notion de loi humaine ; mais s'est élevé d'emblée jusqu'à l'archétype de toute loi, la loi éternelle.

La loi éternelle est à la fois œuvre de raison et de volonté divines : « lex aeterna est *ratio divina* vel *voluntas Dei* ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans » [1]) ; mais incontestablement Augustin y voit avant tout l'œuvre de la Sagesse souveraine de Celui qui est « naturarum omnium *sapientissimus* conditor et justissimus *ordinator* » [2]) ; et qui, malgré les apparentes déviations, réalise toujours l'ordre et la paix : « nullo modo aliquid legibus summi illius Creatoris *Ordinatorisque* subtrahitur, a quo pax universitatis administratur » [3]). C'est cette même idée d'une Raison souveraine, règle suprême de toute loi humaine, que l'on retrouve dans ce texte universellement connu : « Illa lex quae *summa ratio* nominatur, cui semper obtemperandum est,... per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus recte fertur recteque mutatur potestne cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri?... Ut igitur breviter aeternae legis notionem quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua justum est ut omnia sint *ordinatissima* » [4]).

On pourrait allonger la série des textes [5]) ; mais ceux que nous avons cités suffisent pour montrer que, selon saint Augustin, la loi éternelle est avant tout principe d'ordre, œuvre de raison ordonnatrice. Ces textes étaient familiers

1) *Contra Faustum*, l. 22, c. 27. P. L. t. 42, col. 418.
2) *De Civitate Dei*, l. 19, c. 13, n. 2. P. L. t. 41, col. 641.
3) *De Civitate Dei*, l. 19, c. 12, n. 3. P. L. t. 41, col. 640.
4) *De libero arbitrio*, l. 1, c. 6. P. L. t. 32, col. 1229.
5) Le travail vient d'être fait dans une étude fouillée de P. ALOIS SCHUBERT, *Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band. 25, Heft. 2. Münster i. W., 1924, pp. 3-20.

aux théologiens du moyen âge; ils sont à l'honneur à chaque page du traité d'Alexandre de Halès sur les lois; et ils étaient parfaitement connus de saint Thomas [1]).

Cicéron est un des auteurs préférés d'Augustin. Tour à tour, ils ont, l'un et l'autre, célébré la loi éternelle ; mais Cicéron, imprégné du naturalisme stoïcien, a, plus explicitement peut-être qu'Augustin, rapproché la loi éternelle de la nature même de l'homme.

Dans son sens populaire, écrit-il, la loi s'entend de la loi écrite. Mais le philosophe doit s'élever plus haut. Les lois écrites, issues de la volonté des hommes, peuvent d'ailleurs être injustes. Il faut donc une norme aux institutions et aux lois des peuples. Cette règle est dans la nature même; elle est l'œuvre d'une raison souveraine : cette règle, c'est la loi : « Lex est *ratio summa*, insita in natura » [2]). Cette loi est la saine raison, déterminant ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter; c'est dire qu'elle est innée à tout homme; car à tout homme la nature a départi la saine raison : « Quibus ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est ; ergo et *lex, quae est recta ratio in jubendo et vetando* » [3]). La loi est à l'origine de tout droit : « a lege ducendum est juris exordium » [4]) ; car le droit et la vertu sont établis, non par l'opinion des hommes, mais par la nature même : « neque opinione, sed natura constitutum esse jus » [5]) « bonum, non opinionibus, sed natura » [6]). C'est cette loi qui inspire le sage ; elle en est l'esprit et la raison : « ea *mens ratioque prudentis* » [6]) ; aussi bien a-t-on

1) *1a 2ae*, q. 91, a. 1, sed contra ; a. 2 et 3, obj. 1 ; a. 4 ; q. 93, a. 1, obj. 3, sed contra ; a. 2, obj. 2, 3, sed contra, in corp. ; a. 3, obj. 3 et in corp. ; a. 6, obj. 3, sed contra, et in corp.

2) *De legibus*, l. I, cap. 6. (Nous citons Cicéron d'après l'édition Nisard, Paris, 1859).

3) *Ibid.*, l. I, c. 12.

4) *Ibid.*, l. I, c. 6.

5) *Ibid.*, l. I, c. 10.

6) *Ibid.*, l. I, c. 17.

7) *Ibid.*, l. I, c. 6.

pu identifier loi et prudence : « itaque arbitrantur prudentiam esse legem » [1]). Cette loi condamne les excès des tyrans, étant la justicière infaillible dont relèvent tous les ordres et toutes les défenses ; qu'elle soit écrite ou non, quiconque l'ignore est injuste : « lex est *recta ratio imperandi atque prohibendi ;* quam qui ignorat, is est injustus, sive est illa scripta uspiam, sive nusquam » [2]). Dans cette loi suprême, née pour tous les siècles avant qu'aucune cité n'eût été fondée [3]), Cicéron voit quelque chose d'éternel, de contemporain de l'intelligence divine, et il célèbre cette auguste souveraine en des termes qui ont excité l'admiration des siècles : « Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem et ultimam, mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei ; ex qua illa lex quam dii humano generi dederunt recte est laudata. Est enim ratio mensque sapientis, ad jubendum et ad deterrendum idonea... Erat enim ratio profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans; quae non tum denique incipit lex esse, cum scripta est, sed tum cum orta est; orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps, apta ad jubendum et ad vetandum, *ratio est ratio summi Jovis* » [4]).

Il fallait relever l'influence de Cicéron sur Augustin [5]) ; mais nous devons ajouter qu'une influence directe de Cicéron sur saint Thomas est peu probable, du moins quant à la notion de loi éternelle. Sans doute, le Docteur Angélique cite plusieurs des ouvrages de Cicéron, les « Tusculana », le « De officiis », la « Rhetorica ad Herennium » et le « De

1) *Ibid.*, l. I, c. 6.
2) *Ibid.*, l. I, c. 15.
3) *Ibid.*, l. I, c. 6.
4) *Ibid.*, l. II, c. 4.
5) Voir l'étude détaillée de P. Schubert, *op. cit.*, pp. 21-39.

inventione rhetorica » ; mais nulle part, que nous sachions, il ne s'en rapporte au « De legibus » où cependant Cicéron développe « ex professo » son concept de loi [3]). Pour expliquer l'élément rationnel, « ordinatio rationis » de la loi éternelle et de la loi naturelle chez saint Thomas, il suffit donc de recourir à saint Augustin.

Mais saint Thomas prétend étendre sa définition de la loi aux lois humaines. Or, saint Augustin ne s'était nullement inquiété de celles-ci. Mais Aristote a traité le sujet ; et sans nul doute le Docteur Angélique s'en sera inspiré.

Aristote, arrivé à la fin de l'Ethique à Nicomaque qui traite du gouvernement de soi-même par les vertus, annonce la nécessité d'une Politique, ou science du gouvernement des autres par les lois. Car l'homme est de médiocre vertu ; il lui faut un stimulant extérieur qui le pousse à la pratique du devoir. Or, les admonestations paternelles et autres conseils ne suffisent pas pour le grand nombre. Seule, la loi est munie du pouvoir de coaction nécessaire, « étant l'expression d'une sagesse et d'une intelligence », λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ [1]). Les conseils venant de personnes privées sont d'ailleurs rarement bien accueillis ; la loi s'impose plus aisément, parce qu'elle statue, τάττει, au sujet de la justice en général, ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθὴς τάττων τὸ ἐπιεικές [2]).

1) Au XIIe siècle, nous trouvons citée, comme courante, la définition suivante de la loi en général : « lex est scriptum, asciscens honestum, prohibens contrarium ». Voir, par exemple, Simon de Tournai, la *Summa Lipsiensis*, la *Rhetorica ecclesiastica, loc. supra cit.* Nous la retrouvons, un peu modifiée, chez Guillaume d'Auvergne, professeur à Paris en 1223 : « lex est scriptum, assistens honestis, prohibensque contrarium ». Guilielmi Alverni, *Opera omnia*, Venetiis, 1591, p. 18. Or, Albert le Grand l'attribue à Cicéron : « Dicit Tullius quod lex est jus scriptum, assistens honestum, prohibensque contrarium ». *Summa de bono*, Ms. 603 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 87^r, col. 2 initio. L'idée, d'ailleurs peu saillante contenue dans cette définition anime sans doute, on l'a vu, maints passages de Cicéron ; mais nulle part nous n'y avons trouvé la formule qu'Albert lui attribue.

2) *Ethique à Nicomaque*, K, 10, édit. Bekker ; 1831, p. 1180, col. a, ligne 21.

3) *Ibid.*, p. 1180a, 24.

Aristote souligne volontiers les affinités de la loi et de la saine raison envisagée comme principe d'ordre. La loi lui apparaît comme l'œuvre de cette sagesse, φρόνησις, que saint Thomas appellera « recta ratio agibilium ». A côté de la vertu « politique » qui s'intéresse du détail de l'exécution, il faut ranger une « sagesse directrice qui constitue les lois » ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετική [1]). La loi, écrit-il ailleurs, est un principe d'ordre, τάξις : et là où les lois sont bien constituées, nécessairement le bon ordre sera assuré, ὅ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστι, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι [2]). Mais les directives de la loi restent d'ordre général ; elles parlent de toutes choses, se souciant de ce qui est utile, ou bien à tous en général, ou bien à des classes en général, ou bien à des classes d'individus, οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ ἁπάντων, στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῇ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς κυρίοις [3]).

Ces quelques citations suffisent. Commentant l'Ethique et la Politique peu d'années avant la rédaction de son traité des lois, saint Thomas y aura trouvé, appliquée à la loi civile, cette « ordinatio rationis » par laquelle saint Augustin avait défini la loi éternelle. Nous n'oserions dire que dès son Commentaire des ouvrages cités du Stagirite, saint Thomas ait perçu toute la valeur de cette donnée aristotélicienne [4]) ; mais au moment de la rédaction de la Somme théologique, la synthèse aura pu s'établir dans son esprit entre Augustin

1) *Ibid.*, Z, 7 ; p. 1141b, 25.

2) *Politique*, H, 4 ; p. 1326a, 29.

3) *Ethique*, E, 1 ; p. 1129b, 14. — Dans la *Rhétorique à Alexandre* la loi est présentée, à plusieurs reprises, comme issue d'un consentement de la communauté ὁμολογία κοινὴ πόλεως (édit. Bekker, p. 1420a, 26 ; p. 1424a, 10). Mais on sait que cet ouvrage n'est pas d'Aristote ; c'est l'œuvre d'Anaximène de Lampsaque (vers 340 avant J. C). Voir Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, I[11], Berlin, 1920, p. 384.

4) Qu'on lise les paraphrases que saint Thomas fait des textes cités d'Aristote. Il se contente de transcrire le texte de la traduction latine qu'il avait sous les yeux : « Lex non est onerosa, praecipiens epiches » *(In X Ethic.*, lect. 14 in fine). Quant au texte : « Sermo ens ab aliqua prudentia et intellectu » *(ibid.)*, il se contente de dire : « est sermo procedens ab aliqua prudentia et intellectu dirigente in bonum ». Seul le texte : « architectonica prudentia legis positiva » lui inspire

et Aristote ; et assez naturellement le Docteur Angélique aura intégré cet élément dans une définition de la loi en général.

Nous connaissons, à présent, les sources où saint Thomas a puisé les éléments de sa définition. Dans les Pandectes et chez Isidore, il a vu définies et la cause efficiente de la loi : les représentants de la communauté, et sa cause finale, que saint Thomas résume d'un mot : le bien commun. Dans Gratien, il a trouvé l'élément de promulgation. Quant à l'élément principal, « ordinatio rationis », il l'a rencontré dans les spéculations de saint Augustin sur la loi éternelle et les analyses d'Aristote relatives à la loi civile.

Une dernière question se pose. Ces éléments étaient connus de maint théologien du XIIIe siècle aussi bien que de saint Thomas. Personne parmi eux n'aurait-il rassemblé ces éléments et saint Thomas serait-il le premier à en avoir fait la synthèse?

Article III. — Les données des théologiens du XIIIe siècle

Guillaume d'Auvergne a écrit un traité *De legibus* ; mais on n'y trouve rien qui intéresse notre sujet. Après avoir rappelé la définition qu'Albert le Grand attribuerait plus tard à Cicéron [1]), l'évêque de Paris propose la définition suivante : « Ut ergo proprie legem diffiniamus, lex est honestas integra seu completa legibilis et descripta litteris, et ad observationem imperata » [2]). A ses yeux, ce dernier mot est capital; car il ne suffit pas à des règles de vie d'être

ce commentaire : « Dicitur pars architectonica quae determinat aliis quid sit agendum. Unde principes imponentes leges suis subditis, ita se habent in civilibus sicut architectores in artificialibus. Et propter hoc ipsa lex positiva, id est *ratio recta* secundum quam principes leges rectas ponunt, dicitur architectonica prudentia » *(In VII Ethic.*, lect. 7 initio).

1) Voir plus haut, p. 136, note 1.

2) Guilielmi Alverni, *De legibus*, *op. cit.*, p. 18, col. 1. Au lieu de « imperata », lire plutôt « imperans ».

écrites, pour constituer des lois : il faut, à cet effet, qu'elles soient des ordres, des préceptes ou des défenses : « non enim potest dici proprie lex qua nihil imperatur vel prohibetur » [1]) ; aussi bien, Guillaume rattache-t-il l'étymologie du mot loi au verbe « ligare ».

Alexandre de Halès ou, si l'on veut, l'auteur de la *Summa Theologiae* qui porte ce nom, est le créateur du traité théologique des lois. Il s'étend longuement sur la loi éternelle, la loi naturelle et les lois divines. Sans doute, il n'a pas étudié *ex professo* la loi en général ; mais comme, à ses yeux, la loi éternelle est l'archétype de toute loi, on retrouve dans les développements qu'il donne de cette loi, des données qu'il applique, lui-même, à toute loi et qu'il sera utile de rassembler ici.

Commentant la définition de saint Augustin : « lex aeterna est qua justum est ut *omnia* sint ordinatissima », Alexandre de Halès note que la loi éternelle s'étend à toutes choses, au mal comme au bien ; car l'élément fondamental de la loi est de mettre de l'ordre dans les choses, *ordinare ;* et en ce sens, la loi éternelle régit le mal comme le bien. « Lex aeterna secundum quod est jus ordinandi respicit bona et mala ; quia Deus bona facit et ordinat ; mala autem non facit, sed ordinat ; unde ordinare est actus communis ipsius legis respectu bonorum et malorum » [2]).

Au sujet de cette autre définition augustinienne : « lex aeterna est summa *ratio,* cui semper obtemperandum est », il remarque qu'elle vise spécialement la créature raisonnable ; car étant « raison suprême », la loi éternelle est naturellement « principe d'ordre » des êtres doués de raison. « Haec definitio convenit legi aeternae per comparationem

1) *Ibid.*, p. 18, col. 2. — Guillaume d'Auxerre († 1231) a disserté sur le « jus naturae ». Voir notre étude sur *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, dans les *Ephemerides theologicae lovanienses*, janvier 1925, pp. 33-36 ; mais nulle part, il n'étudie le concept de loi.

2) Alexandri de Ales, *Summae theologiae pars tertia*, Venetiis, 1575, quaest. 26 (de lege aeterna), membro 3, fol. 81r, col. 1.

ad creaturam rationalem, secundum quod ipsa lex est *principium ordinis* rationalis creaturae » [1]).

Alexandre de Halès est sans doute loin de méconnaître le caractère obligatoire de la loi. Il rappelle qu'avant d'éclairer l'intelligence et de mouvoir la volonté, la loi lie, oblige cette faculté fondamentale de l'être raisonnable de se porter lui-même vers son objet et qu'il appelle « facultas », « lex proprie est regula facultatis et primo et per se... arctando facultatem » [2]). Mais il maintient que l'acte principal de la loi, celui dont dérivent les autres effets, est de mettre de l'ordre dans les actions qui en relèvent. « Sicut calefacere dicit actum per se et principalem ignis, indurare actum consequentem et non principalem, ita *arctatio* dicit effectum consequentem legem. Sed actus principalis currens in omnes et secundum quem fit derivatio est *ordinare* » [3]).

On retrouve aussi chez notre auteur une ébauche de synthèse, rassemblant les éléments communs à toute loi. Trois éléments concourent à toute loi, écrit-il ; une cause efficiente, une forme et une fin. La cause efficiente est l'autorité dont la loi émane. Sa forme est la vérité, c'est-à-dire sa conformité avec la saine raison. Sa fin est la bonté, c'est-à-dire le bien qu'elle veut réaliser. « Ad quamlibet legem concurrunt tria : scilicet auctoritas, veritas et bonitas, et hoc secundum tria quae concurrunt ad hoc quod sit lex : scilicet principium legis, forma legis et finis. Ratione principii debetur ei auctoritas, quia non potest esse principium legis nisi habens auctoritatem ; ratione vero formae, debetur ei veritas, quia lex numquam fertur sine recta ratione. Item ratione finis, debetur ei bonitas, quia lex non est nisi ad bonum » [4]). N'est-ce pas, à l'état rudimentaire,

1) *Ibid.*, fol. 81r, col. 2.

2) *Ibid.*, quaest. 27 (de lege naturali), membro 2, art. 1, fol. 87r, col. 2 ; art. 3, fol. 87v, col. 2.

3) *Ibid.*, quaest. 26, membro 7, art. 4, ad 2um, fol. 84r, col. 1.

4) *Ibid.*, quaest. 26, membro 4, fol. 81v, col. 2.

la définition de saint Thomas : « rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet » ?

Et la promulgation, le quatrième élément de la définition thomiste ? La difficulté surgit au sujet de la loi éternelle. La promulgation semble bien être essentielle à la loi ; car aussi longtemps qu'elle n'est pas promulguée, la loi est à l'état de projet et dès lors n'oblige pas : « Lex, in dispositione latoris, non meretur nomen legis ; quia, quamdiu est in dispositione, adhuc non obligat. Item habet esse in promulgatione ; et tunc meretur nomen legis, quia tunc ligat. Lex ergo non potest dici ex dispositione, sed ex promulgatione ». Or, il n'y a pas de promulgation « ab aeterno », puisque les créatures auxquelles la loi est édictée sont créées dans le temps. Comment dès lors peut-il être question de loi éternelle ?

La difficulté est franchement posée ; mais la réponse est embarrassée. « Sicut dicit Isidorus, lex uno modo dicitur a legendo ; alio modo, a ligando. Secundum quod dicitur a legendo, extenso nomine lectionis non solum ad lectionem temporalem sed ad lectionem secundum quam legitur in mente, sic lex est in dispositione. Lex autem prout est in promulgatione, dicitur a ligando. Primo ergo modo est aeterna, secundo modo non... Licet impressio ab aeterno non sit in effectu, est tamen in ratione. Unde lex ab aeterno est in dispositione et ad hoc ut animae rationali imprimatur, licet ab aeterno non imprimat in effectu » [1]).

Albert le Grand consacre la dernière partie de sa *Summa de bono* (vers 1245) à la vertu de justice. Mais avant de la définir, il veut préciser les concepts connexes de droit et de loi. Nous avons analysé ailleurs sa con-

1) *Ibid.*, quaest. 26, membro 1, ad 1um et 3um, fol. 81v, col. 1. — On ne trouve rien concernant la loi chez saint Bonaventure. Pierre Lombard n'ayant pas étudié la loi dans ses Sentences, le Docteur Séraphique n'a pas été amené à le faire, en rédigeant son Commentaire sur les Sentences.

ception de droit naturel [1]). Ses idées relatives à la loi sont moins saillantes ; quelques données toutefois méritent d'être relevées.

Avant d'étudier, sommairement d'ailleurs, les quatre espèces de lois qu'avait énumérées la Glose ordinaire de Strabon : la loi naturelle, la loi mosaïque, la loi de grâce et l'inclination au mal que saint Paul appelait la loi des membres, Albert le Grand désire donner une définition de la loi en général qui convienne aux diverses espèces de lois. Ce point est à noter ; car nous trouvons ici le premier essai de ce genre.

Mais l'essai est modeste ; car l'auteur se contente de rapporter, pour les légitimer, trois définitions : l'une, déjà connue, qu'il attribue à Cicéron : « lex est jus scriptum assistens honestum, prohibensque contrarium » ; l'autre d'Isidore de Séville, reprise par Gratien : « lex est constitutio populi qua majores natu simul cum plebibus aliquid sanxierunt » ; une troisième enfin qu'il compose à l'aide d'un texte de saint Augustin inséré dans le Décret de Gratien [2]) : « lex est constitutio justum praecipiens et contrarium prohibens convenienti vigore sanctita » [3]).

La première définition donne le genre et la fin de toute loi : la loi en effet est un « droit écrit » ; sa fin principale est de promouvoir le bien : Aristote n'a-t-il pas dit, dans son Ethique, que le but de tout législateur est de rendre les hommes vertueux ? La fin indirecte de la loi sera de défendre le mal [4]).

La deuxième définition soulève un problème : la loi émane-t-elle toujours du peuple ? Est-elle essentiellement une « constitutio populi » ? Saint Basile n'a-t-il pas défini la loi : « constitutio regis » ? David n'avait-il pas à ses

1) Voir les *Ephemerides theologicae lovanienses*, janvier 1925, pp. 43-50.

2) II^a pars, causa 23, quaest. 4, can. 42.

3) *Summa de bono*, Ms. 603 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 87^r, col. 2 initio.

4) *Ms.* cité, fol. 87^r, col. 2 in fine et 87^v, col. 1 initio.

côtés un jurisconsulte « dictator legum » ? Albert concilie le tout en rattachant la loi et au peuple et au roi et aux juristes : « lex est constitutio populi per consensum et utilitatem et observationem ; jurisconsulti autem est per inventionem et ordinationem ; et principis per auctoritatis sanctionem » [1]).

Quant à la troisième définition où le mot » honestum » de la première définition est remplacé par » justum », Albert fait cette importante remarque que la loi ne prescrit que ce qui est commun et intéresse la chose publique : les vertus qui regardent les passions ne sont objet de la loi que dans la mesure où leurs actes ont un aspect social, et relèvent ainsi de la justice générale qu'indique le mot « justum » de la définition : « Lex non mandat vel precipit vel prohibet nisi id quod est commune et tangit rem publicam. Virtutes autem quedam in delectabilibus suis sunt respicientes proprium innatum secundum illatum (c'est-à-dire les passions) ; et ideo secundum illum respectum non est lex assistens illas nisi secundum quod commune tangunt ; sicut luxuria tangens lesionem communitatis in ancilla vel uxore et comessationes tangentes subversionem civitatis... Et ideo Augustinus potius ponit justum quod respicit commune quam actum alius virtutis » [2]).

Ces définitions conviennent-elles expressément aux quatre espèces de lois citées plus haut ? La loi naturelle, par exemple, peut-elle s'appeler « *jus* », comme le veut la première définition ? Comment alors la « lex naturalis » se distingue-t-elle du « jus naturale » ? Elle en diffère, répond Albert. Le droit naturel indique ce qu'il y a à faire ; la loi y oblige. « Lex magis respicit obligationem ex mandato nature ; et jus magis cogitationes operabilium per naturam ; et ita patet differentia juris naturalis et legis naturalis : dum jus naturale assistit honestum et prohibet contrarium

1) *Ms.* cité, fol. 87v, col. 1 in fine.
2) *Ibid.*, col. 2 circa initium.

per modum indicantis ; lex autem naturalis facit hec duo per modum obligationis et imperii, scilicet precepti »[1]).

Une seconde difficulté peut être soulevée quant à la loi naturelle : est-elle un « jus *scriptum* » ? Albert y échappe par une métaphore : la loi naturelle est inscrite, par le doigt de Dieu, au cœur de l'homme : « scriptum jus dicitur dupliciter : scilicet scriptum digito Dei et insertum cordi humano, et scriptum studio hominis propter utilitatem posteritatis »[2]).

Et la « lex membrorum » qui nous attire au mal, comment réalise-t-elle la définition : « assistens honestum » ? L'auteur est obligé d'avouer que la définition donnée de la loi est plus verbale que réelle. Le mot « loi » dérive du mot « ligare ». Ce lien est tantôt une obligation ; et c'est le cas pour la loi naturelle, la loi mosaïque et la loi nouvelle ; il est tantôt une poussée, une tyrannie ; et c'est le cas pour la loi des membres. « Distinctio legis datur secundum quamdam rationem nominis et non secundum rationem rei : et hoc ideo est quare lex derivative a ligando in genere dicitur. Est autem ligatio ex habitu inclinante in aliquid, et ligatio ex mandato. Et ligatio quidem ex habitu convenit legi membrorum ; ... ligatio autem que est ex mandato convenit aliis tribus legibus »[3]). La définition de la loi en général est donc, l'auteur en convient, une définition équivoque : « hoc nomen lex equivoce dicitur de lege juris et de lege carnis »[4]).

Une dernière idée à relever chez notre auteur, qui intéresse la terminologie du temps. Albert le Grand réserve le mot « loi » aux directives de l'activité humaine. L'animal agit uniformément ; les hirondelles font toutes leur nid de la même façon ; c'est l'instinct de nature « instinctus naturae » qui les y pousse. Les animaux n'ont pas besoin de

1) *Ibid.*, fol. 88v, col. 1 circa initium.
2) *Ibid.*, fol. 87v, col. 1 circa initium.
3) *Ibid.*, fol. 88v, col. 1 initio.
4) *Ibid.*, fol. 87v, col. 1 circa initium.

« loi » qui dirige leur activité : « natura bestialis non est ordinabilis praecepto » [1]). Mais l'homme agit après avoir délibéré, et dès lors peut se porter en des sens divers ; il lui faut donc un principe de direction ; et ce principe est la loi : « Tales vires (brutorum) non indigent lege, nec lege nature nec alia ; quia lex non ordinat nisi ea que possunt sic et aliter fieri ; homo autem... indiget lege » [2]).

Nous venons de dépouiller avec soin les grands théologiens du XIIIe siècle que saint Thomas a connus. Notre butin est pauvre. Albert le Grand a eu le dessein de définir la loi en général ; mais il s'est contenté de légitimer quelques définitions reçues, omettant d'ailleurs de considérer la loi éternelle. En étudiant au contraire celle-ci, Alexandre de Halès a trouvé dans cet archétype de toute loi, plusieurs éléments dont il a fait la synthèse. Saint Thomas aura connu, sans doute, cet essai ; il l'a complété en donnant une définition qui synthétise, mieux que nulle autre, les éléments épars dans la tradition scolaire. Une étude attentive de son contenu permettra d'en saisir la richesse de pensée.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

(*A suivre*).

1) *Ibid.*, fol. 89^r, col. 1 circa initium.
2) *Ibid.*, fol. 88^v, col. 2 circa finem.

VI

LE PROBLÈME KANTIEN

Le 21 août 1770, dans le grand auditoire de l'Université de Kœnigsberg, « horis matutinis et pomeridianis consuetis », le « magister » Emmanuël Kant présentait à la discussion publique, la dissertation « pro loco professionis ordinariae logicae et metaphysicae rite sibi vindicando » que prescrivaient les règlements académiques. Il avait 47 ans sonnés, et depuis 1755, date de son doctorat et de son habilitation, il avait patiemment attendu, quinze longues années, cette issue aux misères et aux tribulations du « privatdozent » et les 236 Thalers de traitement fixe qui l'accompagnaient.

Kant arrivait bien tard. Ce n'est pas qu'on méconnût ses mérites. Le zèle avec lequel il se dépensait au service de la jeunesse studieuse, faisant certains semestres jusqu'à 28 heures de leçons ; la valeur scientifique et l'agrément de son enseignement ; des écrits nombreux qui embrassaient, de même que ses cours, les branches les plus variées, de la géographie physique et de l'astronomie jusqu'aux fondements de la morale et de la métaphysique ; une réputation que ses élèves répandaient déjà à travers l'Allemagne : tous ces titres lui valaient l'appui le plus complet du sénat académique et les réponses des ministres de Berlin témoignent d'une bienveillance admirablement renseignée. Mais les circonstances n'avaient point été favorables : la guerre de Sept Ans avait vidé le trésor prussien, l'occupation de Kœnigsberg par les armées russes avait soumis pendant quelque temps les nominations au bon

plaisir de la tsarine Elisabeth, et le hasard des vacatures n'avait ouvert en temps utile qu'une chaire de poésie où Kant eut le bon goût de ne pas vouloir monter.

Aux lenteurs de sa carrière académique correspondait l'éclosion tardive de ses idées les plus personnelles. En même temps qu'il prenait, enfin, possession de sa chaire, le nouvel « ordinarius » apportait dans sa dissertation inaugurale les premières pierres de la philosophie nouvelle dont il devait être l'initiateur. Du premier coup, elles ont reçu leur structure caractéristique ; on les retrouvera, à peine retaillées, onze et seize ans plus tard, dans l'édifice définitif. Que l'on compare la Section III de la dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* et, dans la deuxième édition de la *Kritik der reinen Vernunft* [1]), les paragraphes 2, 3, 4 et 5 de l'*Esthétique transcendantale*, on trouvera, de part et d'autre, les mêmes thèses et les mêmes arguments. Mais autour de la théorie des formes de la sensibilité, la dissertation de 1770 conserve de larges parties de dogmatisme. C'est à renverser ces murailles d'ancien style, à les remplacer par des arcades neuves, que l'architecte de la *Critique* travaillera jusqu'aux approches de la soixantaine. Certes, son œuvre n'a rien d'une improvisation hâtive.

N'est-ce pas, un peu, à cette élaboration prolongée, aux minutieux retours et aux répétitions lassantes d'un esprit trop consciencieux, que nous devons l'obscurité qui enveloppe l'œuvre de Kant ? Sans doute, et aussi à la timidité avec laquelle sa pensée, tout en se renouvelant, hésite à se dégager des idées de sa formation première et à en secouer le vocabulaire. Mais en revanche ces années de gestation nous permettent peut-être de saisir l'enchaînement des problèmes qui dominent et entraînent la réflexion du philosophe, le lien logique qui les rattache aux présupposés

1) La division en paragraphes n'existe pas dans la première édition en 1781. Elle est introduite en 1787. Le texte est plus ordonné, sans profondes différences.

d'où cette réflexion est partie et qui leur donne leur exacte signification.

Parmi les indications assez rares que nous trouvons sur la marche de la pensée kantienne entre 1770 et 1781, entre la dissertation et la *Critique*, il faut mettre au premier plan les lettres du maître à Marcus Herz. Ce Juif berlinois, venu à Kœnigsberg pour se former au commerce, s'y était mis à étudier à la fois la médecine et la philosophie. Elève choisi de Kant, il avait eu l'honneur de lui servir de « respondent » à la défense de sa dissertation. Depuis, il s'était établi médecin à Berlin ; il y tenait aussi des conférences philosophiques et s'occupait avec dévouement des intérêts de Kant, lui servant d'intermédiaire auprès de diverses personnalités de la science et de l'administration, tels les philosophes Lambert et Mendelssohn et le ministre von Zedlitz, son protecteur attitré.

On peut trouver dans ces lettres des détails sur les migraines qui arrêtent les progrès de la *Critique*, on y trouve même les détails les plus intimes sur la cause de ces migraines et des précisions toutes moliéresques sur les mérites respectifs de la rhubarbe et du tamarin. On peut y suivre en même temps les étapes d'une rédaction de plus en plus pénible. L'ouvrage que Kant a d'abord rêvé ne devait être que le développement de la dissertation de 1770, il aurait eu pour titre *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*, il aurait pu paraître dès 1772. Mais de lettre en lettre les délais s'allongent ; un problème a surgi dont la solution, trouvée, croit-il, en principe, se complique à mesure qu'il essaye d'en formuler les termes ; lorsqu'il pense la tenir tout entière, il mettra encore plus de deux ans à achever sa rédaction.

Quel est ce problème, *le* problème kantien, non point tel que l'ouvrage de 1781 l'expose pour conquérir le lecteur aux thèses de Kant, mais tel qu'il s'est d'abord offert à l'esprit de l'auteur ?

La lettre du 21 février 1772 le formule avec une netteté parfaite.

Il y a longtemps, dit Kant, que je m'occupe de métaphysique ; mais il me manque une doctrine essentielle ; de même que beaucoup d'autres philosophes, je n'y ai jamais réfléchi, alors qu'en vérité elle doit fournir la clef de tous les mystères et révéler vraiment la métaphysique à elle-même. Cette doctrine doit répondre à une question que j'aperçois maintenant et que je ne m'étais jamais posée auparavant. La voici. Il y a en nous ce qu'on appelle des représentations ; on admet que ces représentations se rapportent à des objets ; sur quel fondement ce rapport peut-il bien reposer ?

Voici un premier cas où la réponse est facile. Il y a des objets qui agissent sur un sujet et qui affectent ainsi, de quelque manière, sa conscience. Mettons que certaines représentations soient entièrement constituées par ces modifications passives du sujet conscient et qu'elles ne contiennent rien autre chose ; il est clair que ces modifications doivent être conformes à l'objet, comme un effet est conforme à sa cause ; elles peuvent donc le représenter.

On peut concevoir un autre cas, celui où la représentation serait cause des objets. Elle en serait la source et le modèle, on conçoit sans peine qu'entre eux et elle il y ait et il doive y avoir conformité.

Mais ces deux cas extrêmes et simples ne se réalisent pas chez nous. La représentation divine est dite cause des choses, il n'en est pas ainsi de la nôtre. Est-elle causée par les choses ? Oui, si l'on parle de nos représentations sensibles. Non, si l'on parle de nos représentations intellectuelles. Celles-ci ne viennent pas des modifications du sujet conscient par l'objet, elles ne sont pas tirées des représentations sensibles par voie d'abstraction, elles reposent exclusivement sur l'activité de l'esprit. Comment donc seront-elles conformes aux choses ? Elles le sont peut-être, par un hasard quelconque. Mais qui dira qu'elles doivent

l'être ? Quel fondement, quelle garantie nécessaire trouvera-t-on à cette conformité [1] ?

Telle est la question que Kant se pose. La réponse sera donnée par la *Critique de la raison pure*. Elle consistera à faire de l'objet intelligible une fonction nécessaire à la constitution de l'objet sensible. Pas d'objet sensible sans les catégories de l'intelligence, pas d'objet intelligible sans les données sensibles. Les deux représentations n'existent plus à l'état de représentations complètes ; elles ne sont l'une et l'autre, la sensible et l'intellectuelle, que des éléments, des principes incomplets d'une représentation composée qui seule est complète et seule existe vraiment. On leur appliquera ce que la métaphysique scolastique enseigne au sujet de ces éléments de la réalité, tels la matière et la forme qui ne sont point eux-mêmes l'être qui subsiste, *ens quod*, mais qui sont seulement ce par quoi, *ens quo*, le composé subsiste. Pure forme, la représentation intellectuelle ne représente rien par elle-même, elle ne peut représenter un objet que par la médiation de la représentation

1) « So bemerkte ich dass mir noch etwas wesentliches mangele, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen, so wie andre, aus der Acht gelassen hatte... Ich frug mich nämlich selbst : auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand ? Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subject von dem Gegenstande afficirt wird, so ist's leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäss sei, und wie diese Bestimmung unseres Gemüths etwas vorstellen, d. i. einen Gegenstand haben könne... Ebenso wenn das was in uns Vorstellung heisst, in Ansehung des Objekts actio wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie mann sich die göttlichen Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellt, so würde auch die Conformität derselben mit den Objekten verstanden werden können... Allein unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes .. noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen... Die reinen Verstandesbegriffe müssen also nicht von der Empfindung der Sinne abstrahirt sein, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder insofern sie vom Objekt gewirkt werden, noch das Objekt selbst hervorbringen .. Wenn solche intellektuale Vorstellungen auf unserer innern Tätigkeit beruhen, woher kommt die Uebereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden. » *Briefe Kants*. Ed. Vorländer, t. VIII, pp. 403-404.

sensible. Pure matière, celle-ci par elle-même ne sera de son côté ni cohérente ni objective, elle ne représentera rien si elle n'est informée par les catégories.

Ne discutons pas maintenant cette réponse et l'appareil compliqué qui la détaille [1]. La question nous intéresse d'abord. Comment se fait-il que cette question se soit posée à l'esprit de Kant ? Sur quels présupposés repose la difficulté qu'elle exprime? Il vaut la peine de le chercher.

On sait quels sont les points de départ de l'évolution intellectuelle de Kant. Trois éléments s'y rencontrent : le piétisme qui ne nous intéresse pas ici, la traduction scolaire que Wolff a donnée du rationalisme leibnizien, la philosophie modérément empiriste que Newton a mêlée à ses théories scientifiques. Le maître qui semble avoir exercé sur lui l'influence la plus déterminante, Martin Knutzen, professait déjà une doctrine wolffienne, corrigée par l'influence de Newton. C'est à lui, d'autre part, que Kant doit l'orientation de sa pensée vers les travaux scientifiques [2].

Plus tard viendra l'influence de Hume; il semble qu'on s'en soit fait une idée assez fausse en y voyant une action brusque, source d'un revirement presque tragique. Kant a d'ailleurs accrédité cette conception. Le passage des *Prolégomènes* selon lequel les remarques de Hume l'auraient tiré de son « sommeil dogmatique » [3]) semble attacher cet

1) Nous ne pouvons examiner aujourd'hui la discussion des théories kantiennes faite par le P. Maréchal au cahier III de son ouvrage *Le point de départ de la Métaphysique* et par le P. Charles dans les articles publiés en 1913 dans la *Revue de Philosophie* et ici même en 1920. Le point de vue auquel nous nous plaçons ici est différent, et purement épistémologique.

2) Parmi les cours de Kant, les mathématiques, la mécanique, surtout la géographie physique, tiennent une place importante. Faut-il rappeler que l'hypothèse cosmogonique connue sous le nom de Laplace a été d'abord formulée par Kant? Sa dissertation doctorale *De igne* portait sur une question de sciences et ses premiers écrits sont consacrés plutôt aux sciences qu'à la philosophie : traité de géographie et d'astronomie, ouvrages sur la notion des forces vives, sur les tremblements de terre, la théorie des vents, etc.

3) « Ich gestehe frei : die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und

événement à un moment précis. Serait-il audacieux d'y voir un récit quelque peu schématisé?

Il paraît certain que Kant a connu Hume dès 1757 [1]; en 1762 il l'étudie à son cours [2]; en 1765 la morale de Hume est mise au programme de son enseignement dans l'avertissement aux étudiants que nous possédons [3]. Il est vrai, d'autre part, que la traduction allemande du *Treatise on human nature* ne date que de 1790, mais dès 1755 Sulzer a traduit les *Essays* qui contiennent, outre la morale, l'*Enquiry concerning human understanding*. Dès lors, si les œuvres de Kant en 1762 ou en 1763 présentent des analogies frappantes de pensée et même de mots avec celles du philosophe anglais, il est raisonnable de croire qu'il se trouve soumis à son influence [4].

Mais, d'autre part, Kant est-il sorti de son « sommeil dogmatique » en 1757 ou même en 1766? Sans doute le

meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab ». *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Ed. Vorländer, t. III. a, p. 7.

1) Borowski, élève de Kant de 1755 à 1758, a laissé une *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants* qui est une des sources auxquelles tous les biographes ont puisé Il déclare : « In den Jahren da ich zu Kants Schüler gehörte, waren ihm Hutcheson und Hume, jener im Fache der Moral, dieser in seinen tiefen philosophischen Untersuchungen ausnehmend wert. Durch Hume besonders bekam seine Denkkraft einen ganz neuen Schwung. » Il est à noter que la narration de Borowski a été revue par Kant lui-même. Elle semble donc pouvoir servir de commentaire à la déclaration des Prolégomènes.

2) Témoignage de Herder, élève de Kant, de 1762 à 1764.

3) *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765-1766* Ed. Vorländer, t. V. a, p. 158. — On peut se demander pourquoi il est fait mention de Hume uniquement à propos de la morale. C'est qu'à ce moment Kant incline à partager, au moins en partie, les idées de la morale anglaise. Au contraire, les critiques de Hume contre la métaphysique ne sont pour lui que des objections à réfuter.

4) Benno Erdmann voudrait retarder l'influence de Hume jusqu'en 1772. Il essaye donc d'énerver la valeur de ces arguments. Les analogies qu'on relève mettraient en rapport les écrits de Kant et le *Treatise* de Hume. Or le *Treatise* n'est pas traduit, et Kant ne lit pas l'anglais. Donc ces analogies ne prouveraient rien. M Robinson a montré *(L'évolution philosophique de Kant, Revue de Mét. et de Mor.*, avril-juin 1924) qu'il n'est pas nécessaire de recourir au *Treatise*. Il y a d'autres passages de Hume, notamment dans l'*Enquiry* qui suffisent à rendre compte des textes relevés chez Kant, et qui présentent avec eux des

petit écrit *Träume eines Geistersehers*, occasionné par les visions de Swedenborg a toutes les allures d'un pamphlet contre la métaphysique ; sans doute dénonce-t-il avec amertume les déceptions qu'elle a procurées à son malchanceux poursuivant [1]) ; sans doute raille-t-il sans pitié les « architectes de nuages » de l'école wolffienne [2]) ; mais la dissertation de 1770 est bien loin d'avoir écarté le « dogmatisme » et elle pose formellement en principe ce que Kant appellera plus tard le « dogmatisme de la raison ». N'affirme-t-elle pas que les concepts de la raison ont un usage « dogmatique », par lequel ils représentent un objet nouménal, tel qu'il est en lui-même ? Je veux bien que cet usage des concepts n'est pas irréfléchi, qu'une certaine critique le règle et qu'en particulier elle défend sévèrement d'appliquer aux noumènes les notions qui dérivent des formes de la sensibilité. Mais enfin cette critique ne s'avise pas encore de mettre proprement en question la métaphysique comme telle.

Telle est pourtant, à en croire les *Prolégomènes*, la portée du problème de Hume. Le philosophe anglais fait époque dans l'histoire de la métaphysique. Il n'a fait la critique, à vrai dire, que d'une seule notion rationnelle, celle de causalité. Mais cette critique ruinait toute la métaphysique. Hume montrait que l'on ne peut en aucune façon découvrir a priori qu'une chose étant donnée, autre chose

analogies même verbales. Au surplus, il est permis de ne pas trouver à ces arguments négatifs une valeur décisive lorsqu'il s'agit d'auteurs modernes. Jusqu'à quel point Kant ignorait-il l'anglais ? Plusieurs de ses bons amis à Kœnigsberg sont des marchands anglais. Lorsqu'un auteur comme Hume fait partie de l'atmosphère européenne, il y a mille moyens de connaître le contenu de ses écrits.

1) « Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeigungen rühmen kann. » *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*. Ed Vorländer, p. 62.

2) « Wenn wir die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die seinige mit Ausschliessung anderer ruhig bewohnt .. Wolff... oder Crusius... so werden wir uns bei dem Widerspruche ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben. » *Ibid.*, pp. 32-33.

doit nécessairement en résulter. Dès lors les liens de causalité ne reposent que sur l'habitude subjective que nous prenons d'associer les événements qui se suivent. C'est la ruine de la métaphysique [1]).

Or Kant rejetait délibérément ces conclusions. Il chercha à généraliser la critique de Hume. La relation de causalité n'est pas la seule par laquelle nous relions des objets a priori. Il y en a bien d'autres. Kant en a établi la table, il les a rattachées à un principe, il en a fait la déduction. Ainsi il a bien montré que ces concepts ne viennent pas de nos associations, il a sauvé la métaphysique. Hume d'ailleurs avait indûment restreint le champ de la raison pure, il avait négligé d'y inclure les mathématiques, il ne croyait pas qu'elles continssent autre chose que des jugements analytiques, formés selon les lois de l'identité et de la contradiction. Kant a découvert que les mathématiques sont toutes constituées de jugements synthétiques, de même que la métaphysique. Il a ainsi lié le sort de la métaphysique à celui des mathématiques, on n'attaquera plus celle-là sans menacer celles-ci, elle bénéficiera du crédit que nul ne leur refuse [2]).

La genèse de la théorie kantienne tiendrait donc dans

1) « Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung aus... Er bewies unwidersprechlich, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit ; es ist aber gar nicht einzusehen wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendigerweise auch sein müsse... Hieraus schloss er die Vernunft habe gar kein Vermögen solche Verknüpfungen, auch selbst nur im allgemeinen, zu denken... welches ebensoviel sagt als : es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben » Ed. citée, p. 4).

2) « Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald : dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt... Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und... so ging ich an die Deduktion dieser Begriffe... Diese Deduktion... war das Schwerste was jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte » (p. 8)

« Hume schnitt unbedachtsamerweise eine ganze und zwar die erheblichste

le problème des jugements de causalité, tel que Hume le posait. Elargi et transformé, ce problème serait devenu celui des jugements synthétiques a priori, tel que l'Introduction de la *Critique* l'expose. S'il en est ainsi, il est clair que la lettre du 21 février 1772 ne connaît pas encore le problème critique ; elle ne dit rien des jugements de causalité ; en fait de synthèse a priori elle connait le procédé constructif selon lequel les mathématiques élaborent leurs notions, elle les oppose à la métaphysique qui ne peut être constructive mais doit correspondre à la réalité des choses, elle ignore encore la formule générale du jugement synthétique a priori [1]).

D'autre part, le problème des jugements de causalité est connu depuis longtemps. Dès 1763, l'opuscule *Ueber die negativen Grössen* le formule en des termes qui sont presque les mêmes que ceux des *Prolégomènes* [2]). Dans les *Träume* on le retrouve posé avec plus de force. L'influence de Hume est indéniable et se manifeste jusqu'en des similitudes verbales. De la notion d'une chose on ne peut pas tirer la notion d'une autre chose, la pensée logique est analytique et fonctionne selon les principes d'identité et de contradiction, elle ne peut établir des liens de causalité. Et Kant conclut : l'expérience seule peut nous faire connaître ces

Provinz derselben (der reinen Erkenntnis a priori), nämlich reine Mathematik, davon ab in der Einbildung... ihre Natur... beruhe .. lediglich auf dem Satze des Widerspruchs... als ob er gesagt hätte : reine Mathematik enthält bloss analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische a priori. Nun irte er hierin gar sehr » (p. 19).

1) « In der Mathematik geht dieses an, weil die Objecte für uns nur dadurch Grössen sind und als Grössen können vorgestellt werden, dass wir ihre Vorstellungen erzeugen können, indem wir Eines etliche mal nehmen. Daher die Begriffe der Grössen selbstthätig sind und ihre Grundsätze a priori können ausgemacht werden » *(Briefe*, éd. citée, p. 405).

2) « So stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar : wie soll ich es verstehen dass, weil Etwas ist, etwas Anderes sei ? Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde » *(Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.* Ed. Vorländer, t. V. a, p. 111).

liens [1]). Pas de trace d'une autre réponse, pas de trace non plus d'une généralisation du problème de Hume. Mais, à vrai dire, le problème de Hume n'a pas ruiné toute métaphysique et jusqu'en 1770 la valeur réelle des notions a priori n'est pas mise universellement en question.

En 1772 cette valeur est contestée, le problème critique est posé dans sa formule la plus générale, cette formule n'est pas celle des jugements synthétiques a priori, elle n'est pas commandée par le problème de la causalité ni par les objections de Hume, mais elle s'attaque directement à la racine même du dogmatisme. Comment concevoir que les notions intellectuelles correspondent aux choses, alors que les choses ne dépendent pas d'elles et qu'elles ne dépendent pas des choses ? C'est en cherchant à résoudre ce problème général que Kant trouvera, après 1772, le problème des jugements synthétiques a priori ; ici, sans doute, l'influence de Hume reprendra de l'importance et la question des jugements de causalité reviendra au premier plan ; il n'en est pas de même au moment où apparaît, à l'horizon de la pensée kantienne, la formule encore vague mais globale du problème critique.

Il semble donc que, pour des raisons littéraires, les *Prolégomènes* accentuent l'influence de Hume.

Il s'agit de donner un exposé populaire des idées de Kant et d'en montrer l'intérêt : quoi de plus naturel que d'y montrer avant tout une réponse aux inquiétudes sceptiques propagées par la lecture du philosophe anglais ? D'ailleurs, cette interprétation correspond assez à la dernière étape de l'œuvre de Kant, à quoi bon promener le

1) « Unsere Vernunftregel geht nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruche. Sofern aber etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas etwas Anderes gesetzt, und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen... Daher die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, gänzlich willkürlich sind und weder bewiesen noch widerlegt werden können » *(Träume eines Geistersehers*. Ed. Vörlander, t. V. b, p. 66).

lecteur à travers les sinuosités d'une évolution longue et compliquée, les divers moments en seront concentrés en quelques termes simples et faciles. Peut-être aussi la *Critique* prend-elle ainsi une figure plus satisfaisante : ramenée au problème des jugements synthétiques, elle peut paraître le résoudre, tandis qu'en réponse au problème plus général qui l'enveloppe et le précède, elle apporte beaucoup d'agnosticisme.

La vérité historique est un peu différente ; elle n'en est pas moins instructive. Le problème de 1772 est sorti, par une lente maturation, des premiers points de départ de la pensée kantienne. Il est le fruit nécessaire des préjugés dont elle n'a pu s'affranchir et dont elle a, progressivement, dévoilé les conséquences. Hume a pu aider cette évolution, il ne l'a pas déterminée.

Dès les premiers écrits de Kant, on trouve le philosophe à une distance déjà fort sérieuse du rationalisme wolffien. La science newtonienne ne se construit plus, comme la science cartésienne, dans l'ordre autonome de l'intelligible pur ; elle ne permet plus à la pensée « de sortir hors de ce monde pour en venir voir un autre tout nouveau », qu'elle fera « naître en sa présence dans les espaces imaginaires » [1]) ; elle s'occupe du monde que l'expérience lui révèle et dont elle croit découvrir les lois par l'observation. Kant, professeur de géographie physique et auteur d'une « histoire naturelle » du ciel, est habitué, dans ses travaux scientifiques, à l'esprit de son temps, il n'est pas disposé à concevoir la philosophie, à la manière rationaliste, sur le mode des mathématiques pures. Il dénoncera bientôt l'esprit mathématique comme une peste pour la philosophie, il voudra qu'elle tente au contraire d'imiter la physique nouvelle et de mêler, comme Newton, l'expérience au raisonnement [2]).

1) Descartes, *Le Monde*. Ed. Adam et Tannery, t. XI, p. 31.
2) « Man kann sagen dass nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei als

Dès l'abord, cet état d'esprit est manifeste, il se traduit par de nombreuses corrections apportées au rationalisme des prédécesseurs immédiats. Il est instructif de remarquer comment ces corrections vont dans le sens d'un rapprochement avec la philosophie aristotélicienne et thomiste.

Dans sa thèse d'habilitation Kant s'attache à renouveler la théorie wolffienne des premiers principes. Il démolit la démonstration que Wolff donnait du principe de raison suffisante ; il critique les preuves que le rationalisme courant, à la suite de Descartes et de Leibniz, donnait de l'existence de Dieu. Ce n'est, d'ailleurs, que pour proposer d'autres démonstrations en remplacement de celles qu'il ruine ; mais elles sont d'un esprit tout différent. Pour le rationalisme, la notion intellectuelle, conçue dans notre esprit, est la source indépendante et certaine d'une connaissance des choses ; de cette notion une analyse tire les prédicats qui seront attribués au sujet et qui s'y trouvaient déjà implicitement contenus. Spinoza identifie cette déduction logique avec la genèse même du réel; Wolff, en considérant l'existence comme un prédicat que l'analyse peut tirer de la notion du sujet, fait du « possible » pensé par nous la norme des choses. Doctrine fondamentale de l'apriorisme, que Kant rejette dès l'abord. On ne peut faire sortir la réalité d'une notion purement idéale ; au contraire, la possibilité a son fondement dans l'existence réelle. Ces idées, que Kant développera fortement en 1763, sont déjà

die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden... Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte... durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hilfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen ». *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.* Ed. Vorländer, t. V. a, pp. 126 et 130 Ce petit travail rédigé par Kant pour répondre à une question posée par l'Académie de Berlin et remis au jury au plus tard le 31 décembre 1762, parut en 1764. Le « problème de Hume » fait sa première apparition dans le *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen,* publié dès 1763, mais dont la rédaction peut être postérieure à celle du travail sus-mentionné.

très clairement exprimées dans la première dissertation latine de 1755 [1]).

Il est entendu que les idées de Kant manquent de nuances, qu'il semble ne pas discerner la possibilité en soi de la connaissance que nous en avons, et qu'il distingue moins encore, dans cette connaissance même, entre le fondement des notions et leur origine [2]). Pourtant il ne va pas à un empirisme exclusif ; en vérité il cherche, sans pouvoir la formuler, une doctrine moyenne qui harmonise l'empirisme avec ce qu'il y a de vrai dans le rationalisme et ce qu'il veut en garder. Sa preuve de Dieu se fonde précisément sur ces deux notions, opposées dans la formule qu'il en donne, et dont il ne voit pas l'opposition, parce qu'il sent confusément qu'elles doivent se concilier de quelque manière : la possibilité est fondée sur l'existence, la possibilité du possible est absolument nécessaire.

On relèverait, dans cette même dissertation, plusieurs autres idées, toutes en rupture avec le rationalisme wolffien. Ainsi, si l'on croit à une saisie autonome et a priori des choses par l'esprit, si l'on admet en conséquence que les choses sont constituées par des caractères purement intelligibles selon notre mode de penser, il faudra conclure

1) « Novi quidem ad notionem Dei provocari qua determinatam esse existentiam ipsius postulant. Verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur... Si (realitates omnes) unitae tantum concipiuntur, existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur »...

« Cum possibilitas nonnisi notionum quarumdam junctarum non repugnantia absolvatur adeoque possibilitatis notio collatione resultet ;... neque ubi nihil omnino datur collationi et, quae huic respondet, possibilitatis notioni locus sit ; sequitur quod nihil tamquam possibile concipi possit nisi quicquid est in omni possibili notione reale exsistat... ». *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, sect. II, prop. VI et VII. Ed. Vorländer suppl. II, p. 56. Plus tard, en 1763, les mêmes idées sont reprises et développées dans le petit traité *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. On n'y trouve rien d'essentiellement nouveau. La preuve de l'existence de Dieu, fondée sur les possibles, que Kant y expose, se trouve déjà, elle aussi, dans la dissertation latine.

2) Voir à ce sujet l'article du P. Charles paru dans cette Revue en août 1920 : *L'agnosticisme kantien*.

avec Leibniz à l'identité des indiscernables : les choses qui ne diffèrent point par la notion intellectuelle que nous en avons ne peuvent différer par rien. Kant rejette cette conclusion ; l'expérience révèle une multiplicité de choses qui ne diffèrent point par la notion que nous en avons. Mais ces choses occupent dans l'espace des endroits divers, n'est-ce pas la preuve de leur distinction ? [1]) Il suffirait de creuser cette remarque pour revenir à la thèse scolastique de la multiplication des individus dans une même espèce par le fait de la matière. Kant, encore une fois, a vu confusément dans quelle direction doit se trouver la conciliation entre le point de vue de l'expérience et celui de la raison pure.

De même encore il rejette les monades isolées de Leibniz et l'harmonie préétablie pour affirmer entre les choses, sinon de vraies relations de causalité, du moins une « dépendance réciproque »[2]) qui s'en approche de très près. Et s'il applique aussitôt cette notion aux rapports de l'âme et du corps, la raison en est clairement donnée : elle se relie, conformément au sens commun, à la réalité du monde extérieur et de l'expérience sensible [3]).

Mais c'est ici même que nous découvrons la source fondamentale des difficultés dans lesquelles va sombrer la réflexion kantienne. Pour relier la raison à l'expérience, il

1) *Nova dilucidatio*, sect. II, prop. XI.

2) « Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat ». *Nova dilucidatio*, sect. III, prop. XII. Ed. citée, p. 76.

3) « Realem corporum existentiam... contra idealistas... liquidissime consequi reperio. Anima nempe internis mutationibus est obnoxia (per sensum internum); quae cum e natura ipsius solitario et extra nexum cum aliis spectata oriri non possint .. plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit. Pariter motui externo conformiter perceptionum vicissitudinem contingere ex iisdem apparet, et quia inde consequitur nos corporis cujusdam non habituros fore repraesentationem varie determinabilem, nisi adesset revera, cujus cum anima commercium conformem sibi repraesentationem ipsi induceret, dari compositum quod corpus nostrum vocamus inde facile concludi potest... necessariam animae cum corpore quodam organico colligationem... profitentur ». *Ibid.*, pp. 78-79.

aurait fallu les fonder toutes deux sur la réalité immédiatement saisie, à la fois, par les sens et par l'intelligence. Or il n'y a pas, pour Kant, de saisie immédiate de la réalité ; il n'y a que des représentations dont il admet d'ailleurs qu'elles correspondent aux choses ; le dualisme objectif des choses et des représentations est le cadre primordial dans lequel s'affirme son réalisme. Ce réalisme est, lui aussi, primordial ; il ne sera jamais mis en doute ; mais les pénibles exposés de la *Critique* manifesteront avec une telle évidence l'infirmité et les contradictions du réalisme indirect que les lecteurs de Kant se trouveront conduits par lui à l'idéalisme qu'il veut réfuter et croiront trouver, dans son œuvre même, cette doctrine qu'il a toujours répudiée.

A vrai dire, le dualisme de la chose et de la représentation ne fait pas l'objet de déclarations explicites. Dès les premiers écrits et plus tard, il est, tout comme le réalisme indirect, un de ces présupposés qu'on n'exprime pas, parce qu'on ne songe pas qu'ils puissent être contestés. Ce présupposé vient de loin, à travers Leibniz et Descartes, il provient de l'héritage des derniers scolastiques. Pour Kant et ses contemporains il forme une de ces notions communes qui sont à l'arrière-plan des discussions. On a vite fait cependant de le découvrir, impliqué tantôt dans la notion de la représentation sensible, tantôt dans la notion de la représentation intellectuelle.

Voyez cette idée leibnizienne et que Kant corrige. La monade, selon Leibniz, est soustraite aux influences extérieures, elle ne fait que dérouler la série — le film — de ses représentations internes qui, d'aventure, en vertu de l'harmonie préétablie, se trouve correspondre à l'ordre et à la succession des choses. Kant remplace cette relation hypothétique par une dépendance réelle, il croit y trouver la garantie d'une correspondance mieux assurée, mais il ne songe pas à discuter la notion de cette représentation enfermée en elle-même — *interna mutatio*. — Il n'imagine pas qu'elle puisse se terminer à l'objet externe ; il

croit avoir beaucoup fait en affirmant qu'elle lui est parallèle et conforme — *motui externo conformiter perceptionum vicissitudinem contingere* [1]).

De même et a fortiori les notions intellectuelles ne se terminent qu'à elles-mêmes. Mais tandis que Leibniz les mettait sur le même pied que les sensations, fondées ni plus ni moins qu'elles sur l'harmonie préétablie, les voici tout à coup dans une position beaucoup moins favorable. Cette garantie que la dépendance vis-à-vis des choses donne à l'expérience externe, d'où viendra-t-elle à la notion pure de l'intelligence ?

La solution empiriste donne aux notions toutes les garanties de l'expérience mais en leur enlevant ce qu'elles auraient de propre et de supérieur à la sensation. Kant n'en voudra jamais. Il y a une autre solution, qu'il ignore et qu'il ne retrouvera pas, celle qui met l'intelligence, à travers la sensation, en relation directe avec les choses. A défaut de cette solution, il verra bientôt surgir le problème que deux siècles de rationalisme dogmatique ont aveuglément méconnu.

Le problème, nous l'avons dit, est posé dans la lettre à Herz de 1772. Celle-ci est immédiatement précédée de la dissertation de 1770 : elle en est le résultat direct. Ni dans la lettre, ni dans la dissertation, il n'est question des objections de Hume contre la causalité ; en revanche, la dissertation présente les termes du problème général dans une telle lumière qu'elle devait nécessairement conduire à la question de 1772.

Diverses raisons ont fait mûrir les idées de 1770. Parmi elles le problème des antinomies, — toute division doit-elle aboutir à un indivisible, toute série est-elle nécessairement finie ? — occupe une assez large place. Mais d'une façon générale, Kant est préoccupé de définir la compétence de la métaphysique ; il rencontre dans ce domaine des diffi-

1) *Loc. cit.*

cultés croissantes, il se demande si elles ne viennent pas de ce qu'on prétend résoudre à l'aide des notions a priori des questions que l'expérience seule peut trancher. Enfin, d'autre part, il vient de faire, au sujet de l'espace, des réflexions qui lui ont fait découvrir la théorie des formes a priori de la sensibilité. Tout cela le conduit à mettre une opposition très forte entre la connaissance intellectuelle pure et la connaissance sensible ; elle s'exprimera dans la formule célèbre qui résume la dissertation de 1770 : *sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt.*

Jamais le dogmatisme de la raison ne s'est affirmé avec autant de naïveté. Jamais non plus il n'a étalé aussi visiblement sa faiblesse. Que sont, en effet, ces notions intellectuelles qui prétendent représenter les choses comme elles sont en elles-mêmes ? Ce sont les filles des « idées claires et distinctes » de Descartes; si elles ne sont pas innées, il n'en est pas moins vrai que l'intelligence les produit par elle-même et ne les tire d'aucune expérience. Kant prend soin d'y insister, il veut bien qu'on les appelle des idées abstraites, mais non pas en ce sens qu'elles seraient tirées de nos sensations, en ce sens tout différent que, considérées en elles-mêmes, elles sont sans relations avec l'expérience : ce sont alors les idées *pures* de l'intelligence. Telles sont les idées de possibilité, d'existence, de nécessité, de substance, de cause. Elles peuvent être jointes à des images sensibles, elles ne sont pas elles-mêmes un élément donné, elles ne peuvent être tirées de l'expérience par voie d'abstraction [1]). Entre ces idées et les choses, l'expérience ne met donc aucune relation.

1) « Conceptus tales... dantur per ipsam naturam intellectus neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti... Proprie dicendum esset : ab aliquibus abstrahere, non aliquid abstrahere... Conceptus intellectualis abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis et forsitan rectius diceretur abstrahens quam abstractus. Quare intellectuales consultius est ideas puras... nominare... Conceptus non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tamquam

Ont-elles avec ces choses une relation directe? Pas davantage, puisqu'elles ne sont que des représentations, comme toutes nos connaissances. Dès lors le problème de 1772 doit nécessairement se poser : de quel droit peut-on considérer que ces idées correspondent aux choses?

Mais Kant ne le pose pas encore. Au contraire, son réalisme s'affirme insoucieux de toute difficulté. Il y a un usage « dogmatique » de l'intelligence dans lequel les notions pures représentent, par leurs combinaisons, un objet purement intelligible qui est dit le « noumène », et qui est la chose telle qu'elle est en elle-même [1]). A vrai dire, cette affirmation semble bien n'être que l'envers de la doctrine toute différente qui se prononce au sujet de la connaissance sensible.

Celle-ci, en effet, résulte de l'action des choses sur nous. Mais le résultat de cette action est une modification du sujet, elle porte nécessairement l'empreinte des caractères de ce sujet. Que représente-t-elle? Non plus l'entité indépendante de la chose en soi, mais la manifestation de cette chose, son action mêlée aux conditions subjectives parmi lesquelles elle s'exerce, ce qu'on appellera son apparence ou son « phénomène » [2]).

Représentation moins pure, elle semble, par contraste,

conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad ejus actiones occasione experientiae) abstracti adeoque acquisiti. Hujus generis sunt possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis et correlatis ; quae cum numquam ceu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullomodo potuerunt ». *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, sect. II, § 6 et 8. Ed. Vorländer, suppl. II, pp. 95-96

1) « Intellectualium duplex finis est... Posterior est dogmaticus, secundum quem principia generalia intellectus puri... exeunt in exemplar aliquod, nonnisi intellectu puro concipiendum,... quod est perfectio noumenon ». *Ibid.*, § 9, p. 96.

2) « Cum itaque quodcumque in cognitione est sensitivi pendeat a speciali indole subjecti, quatenus a praesentia objectorum hujus vel alterius modificationis capax est quae pro varietate subjectorum in diversis potest esse diversa, quaecumque autem cognitio a tali conditione subjectiva exempta est, nonnisi objectum respiciat, patet : sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt ». *Ibid.*, § 4, p. 93.

rehausser la valeur tout objective de la représentation intellectuelle. En vérité, toute relative qu'elle soit, elle se présente avec des garanties bien supérieures ; elle repose sur l'action même des choses en nous, action dont elle résulte et qu'elle exprime. L'opposition mise entre les deux modes de connaissance devait rapidement souligner cet avantage de la connaissance sensible et, du même coup, mettre en question la valeur de la connaissance intellectuelle. Elle conduit directement au problème de 1772.

Ce problème est le problème kantien fondamental. Il se précise ensuite sous l'influence de diverses idées, telles la théorie des jugements analytiques et des jugements synthétiques, telle encore la découverte récente des formes à priori de l'intuition sensible. Sous l'influence de ces mêmes idées, la réponse va mûrir et s'organiser. Mais la direction générale en est nécessairement déterminée.

Pourquoi, en effet, la valeur de la connaissance intellectuelle est-elle mise en question? C'est que, la représentation ne se terminant point aux choses elles-mêmes, elle n'a, d'autre part, avec ces choses, aucune relation de dépendance ; dès lors, on ne voit plus à quel titre elle peut leur correspondre. C'est en ces termes mêmes que la lettre à Marcus Herz expose la difficulté.

Il y aurait deux réponses. L'une serait de reconnaître que l'objet directement saisi dans nos premières appréhensions intellectuelles, est la réalité en elle-même.

Mais alors, ferait-on de la connaissance intellectuelle une intuition, pleine et saturante, de tout ce qu'il y a de concret dans les choses? Nul n'a jamais parlé de cela. La connaissance intellectuelle ne procède que par combinaison discursive de notes abstraites [1]). Pourquoi ce morcellement et cette pénible reconstruction ? Rien de plus contraire à une saisie intuitive du réel. Or, si l'intellection n'est pas

1) « Intellectualium non datur homini intuitus, sed nonnisi cognitio symbolica et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singulares in concreto ». *Ibid.*, § 10, p. 97.

intuitive, comment pourrait-elle atteindre les choses plus directement que ne le fait l'intuition sensible ? Il faudrait qu'elle pût les atteindre à travers les sensations et avec elles. Mais ceci est impossible dans les cadres de la pensée kantienne, puisque la connaissance sensible elle-même n'est qu'une représentation indirecte de ce réel qui l'engendre pourtant par son action en nous. Dès lors, même jointe à la sensation, l'intelligence ne pourrait davantage atteindre les choses directement. Comment d'ailleurs les joindre ? On conçoit que des aspects divers, saisis par nos facultés cognitives, s'unissent dans la réalité. On ne conçoit pas que deux représentations s'unissent sans se confondre ; deux représentations complètes ne peuvent que s'opposer. En fait, Kant a mis entre les deux modes de représentation une opposition tranchée et une séparation très nette, et il les considère tous deux comme des représentations également indirectes des choses.

Reste l'autre solution. Puisqu'il y a des raisons de croire à une certaine correspondance entre la connaissance sensible et la réalité, il faut montrer que la connaissance intellectuelle se relie nécessairement à la connaissance sensible. Elle ne peut en être tirée, c'est entendu. A fortiori ne peut-elle atteindre directement les objets. Mais sans elle les sensations n'arriveront ni à constituer un objet ni à représenter les choses. Une fois posé le problème de 1772, cette réponse est la dernière ressource du réalisme.

Dans la *Kritik der reinen Vernunft*, tout comme dans les *Prolégomènes*, la théorie des formes est introduite par la question classique : *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich ?* Cette question est, d'une part, plus large que la question de 1772. Elle ne vise pas seulement les synthèses de l'entendement, elle englobe avec elles l'ordonnance intuitive des sensations selon l'espace et le temps. Mais, d'autre part, elle implique déjà la solution kantienne, puisque la représentation intellectuelle n'a plus un contenu propre et se résout en relations. Dès lors, si la question kantienne a

pris cette forme nouvelle, c'est probablement sous l'influence de la solution. Il est assez difficile de fixer les étapes suivies par la pensée du philosophe entre 1772 et 1781. Sans entrer dans l'examen des conjectures que l'on a faites à ce sujet, nous imaginerons avec quelque vraisemblance que la théorie des formes de la sensibilité, qui est la trouvaille de la dissertation de 1770, a fourni, par une analogie assez obvie, l'idée des formes de l'entendement. Ensuite, la double théorie, une fois découverte, a cristallisé autour d'elle un certain nombre de notions déjà antérieurement agitées. Parmi celles-ci le problème de Hume, le problème des jugements de causalité, qui devient, en s'élargissant, le problème des jugements synthétiques à priori.

Nous avons noté qu'en 1772 Kant parle encore des mathématiques en mettant en relief leur caractère constructif, mais en les opposant très nettement à la métaphysique [1]). Alors que celle-ci prétend atteindre les choses, les mathématiques reconstruisent leur objet à l'intérieur de nos représentations. Cette construction, qui se fait par l'addition successive de l'unité, n'est d'ailleurs pas davantage exposée dans les termes de la théorie des formes. Kant, qui a déjà trouvé la théorie des intuitions de la sensibilité, n'y fait aucun appel, il parle de la construction mathématique comme il en parlait déjà en 1762 [2]). Du problème de Hume il ne fait aucune mention. C'est après 1772 que le problème des jugements de causalité reprendra de l'importance et que toutes ces diverses questions s'uniront dans la formule générale qui ouvre la *Critique*.

D'où venait cependant le problème des jugements de causalité ? Nous l'avons trouvé, formulé dans les termes de Hume, dès 1763. Mais on montrerait assez facilement qu'il n'est, lui-même, qu'une conséquence logique des présuppo-

1) Voir plus haut, page 155, note 1.

2) Dans l'opuscule *Uber die Deutlichkeit der Grundsätze* on trouve les mêmes considérations sur l'opposition des mathématiques et de la métaphysique. Voir plus haut p. 157, note 2.

sés fondamentaux où nous voyons la source des embarras de Kant.

Si les opérations de l'intelligence ne se terminent point aux choses mais ont pour terme objectif une représentation, comment un jugement pourra-t-il se justifier? Il ne saurait être « objectif » que s'il se conforme à ce qui est déjà contenu dans les représentations ; il pourra donc les analyser, au sens strictement logique du mot, expliciter ce qu'elles contenaient implicitement ; il ne pourra vraiment rien ajouter à ce que nous savions déjà. On comprend que l'intelligence, par des prises successives faites à une réalité d'abord confusément appréhendée, puisse enrichir notre connaissance : le sujet qu'elle analyse ainsi n'est pas une première représentation, mais la réalité dont une première saisie n'a pu épuiser tout le détail [1]). Cette réalité était visée par la première appréhension, elle n'y était pas contenue; il est possible qu'une nouvelle appréhension ajoute à ce que disait déjà la première. Mais le réalisme indirect sépare l'appréhension de ses racines réelles, dès lors une appréhension nouvelle ne pourra se lier à la première que si elle en répète, en tout ou en partie, le contenu déjà consciemment possédé.

De là la notion étroite du jugement analytique qui exclut les jugements de causalité et nous oblige à demander à l'expérience seule de nous apprendre les relations réelles des choses.

Or l'expérience, de son côté, isolée dans le pur donné

1) « In omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removet ab ea ». *S. Theol.*, Ia, q. XVI, art. II.

« Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem : sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus : et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere ». *S. Theol.*, Ia, q. LXXXV, art. V.

sensible, n'expliquera point les lois nécessaires des sciences. Les seuls jugements instructifs seront des synthèses a priori.

Dans la forme générale de 1772, dans la forme plus déterminée de 1781, le problème kantien est la conséquence du réalisme indirect qui forme l'horizon du philosophe et qu'il n'a jamais songé à mettre en question. Ses appels à l'expérience ne pouvaient dès lors que le conduire à des difficultés sans issue.

L. Noël.

VII

L'EXPÉRIENCE CHEZ ROGER BACON

A propos de trois ouvrages récents [1])

Les nombreux travaux consacrés jusqu'ici à la doctrine et à la personnalité de Roger Bacon, n'ont pas encore eu pour résultat de mettre en pleine lumière cette énigmatique figure et la signification exacte de son œuvre. Car bien des points demanderaient encore à être éclaircis : quelle est en définitive cette doctrine, — si doctrine il y a ? quel en est le contenu ? de quelles vues s'inspire-t-elle ? quels sont, enfin, les traits caractéristiques qui font l'originalité du vieux savant d'Oxford ?

C'est à résoudre ces questions qu'un nouvel historien, M. Robert Carton, s'est employé dans les trois volumes qu'il vient de faire paraître dans la nouvelle collection d'*Etudes de philosophie médiévale* publiée sous la direction de M. Etienne Gilson.

Disons tout de suite que ce travail est admirablement mené. L'auteur y fait preuve d'une érudition remarquable et d'une rare sagacité. Au moyen de données éparses et d'indications relativement maigres, il a su dégager de l'œuvre baconienne toute une doctrine originale et cohérente. Doctrine nouvelle, inconnue aux historiens, ou mal comprise d'eux, — l'auteur du moins se plaît à le croire. Doctrine, qu'il a su préciser avec un souci de la nuance, peut-être exagéré, quand il s'agit d'un esprit tranchant comme Bacon, mais dont il a saisi, en tous cas, la véritable inspiration. Ses sympathies pour l'Ecole franciscaine de saint Bonaventure semblent l'avoir bien servi, sans nuire d'ailleurs en aucune façon à l'objectivité de son jugement.

La doctrine que M. Carton a découverte chez le Docteur Admirable est celle de l'expérience. R. Bacon — on le sait — distingue deux

1) Raoul Carton, I. *L'expérience physique chez Roger Bacon* (12 francs). II. *L'expérience mystique de l'illumination intérieure* (25 francs). III. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon* (10 francs). Paris, Vrin.

expériences : celle des sens externes, laquelle, selon l'auteur, « n'a jamais été étudiée à fond et pour elle-même », et celle de l'illumination intérieure « que les historiens n'ont pas tous connue ou ont méconnue » (préf., p. 1). C'est à cette dernière que M. C. avait résolu de s'attacher en ordre principal. Mais pour aboutir, il a dû retourner à l'étude de l'expérience sensible d'une part, et reprendre, d'autre part la doctrine générale de l'Illumination, propre à l'école augustinienne, doctrine, affirme-t-il encore, aussi mal comprise que celle de l'Illumination intérieure chez Bacon, ni même discernée par les historiens [1]) (p. 106, note ; et ailleurs, vol. II, p. 108).

On nous promet ainsi une revision complète des jugements de l'histoire sur un des points importants de l'idéologie médiévale ; on s'engage à nous révéler des aspects entièrement nouveaux dans la théorie de la connaissance au XIIIe siècle. C'est dire tout l'intérêt qui s'attache à ces études.

* * *

Le premier volume de M. C. est consacré à l'expérience physique. Très précisément l'objet de ce travail « est de dégager les caractères et de fixer l'allure de l'expérience comme méthode » (p. 10).

Cette méthode est commandée par une conception toute pragmatiste de la vérité. Pragmatisme raisonnable néanmoins, en ce qu'il est essentiellement ordonné au « Bien », c'est-à-dire, à la « Béatitude ». Le vrai, selon Roger, n'exerce d'attrait sur nous que parce qu'il sert naturellement nos fins biologiques, morales et religieuses. L'utilité de la science en fait ainsi toute la valeur. Or, l'expérience, se trouvant être l'unique moyen de constater et de vérifier ensuite l'utilité des choses, devient la condition essentielle de la certitude et l'unique critère du vrai.

C'est du même coup la condamnation de l'autorité et du raisonnement dans la méthode scientifique ; de la première, parce qu'elle ne rend pas raison des faits ; du second, parce que, s'il démontre, il ne « montre » pas. Il demeure, comme l'autorité, à distance des choses, et, dès lors, il est incapable d'engendrer le savoir, parce qu'il ne nous fait pas percevoir à même la réalité.

L'autorité, toutefois, qui est ici condamnée, c'est l'autorité vulgaire, fragile et indigne. Mais il en est une autre, celle des « experti », des vrais « experts », et celle-là mérite, aux yeux de Bacon, le plus

1) L'auteur annonce pour paraître prochainement une étude *ex professo* sur la question.

grand crédit. Aussi, dans la pratique, s'autorise-t-il beaucoup plus fréquemment de l'autorité de ceux qu'il appelle les « experts » — et quels experts souvent ! remarque son historien — que de sa propre expérience personnelle. Et ainsi « l'autorité, pour avoir changé de tête, demeure encore la vieille idole » (p. 56, note 2).

A propos du raisonnement il y a lieu de faire des réserves semblables. Car le raisonnement, dont on prononce la déchéance, c'est le raisonnement dialectique — inductif et déductif — qui néglige l'expérience. Mais, selon Carton, le discours, comme tel, n'est pas visé. Bacon, qui dédaigne la logique des concepts et des termes, admet fort bien une logique naturelle et spontanée, portant sur des rapports concrets. Le procédé discursif comme tel échappe donc à la sentence qui n'atteint que le raisonnement abstrait. « Il est seulement condamné à servir perpétuellement l'expérience et à se servir d'elle » (p. 52).

L'expérience est donc la vraie maîtresse du savoir ; elle seule peut donner la certitude complète. Elle est la voie, et l'unique voie, pour aller au vrai en toute sécurité et en toute sûreté.

Mais quels sont les caractères de la vérité ainsi certifiée ? et comment la connaissance d'expérience s'intègre-t-elle dans la méthode expérimentale ?

Les caractères de la vérité expérimentalement certifiée tout d'abord, sont ceux d'une intuition, à l'opposé des connaissances acquises par voie d'autorité et de raisonnement ; — intuition à la fois des sens et de l'intelligence ; — intuition tout empirique, par opposition à la connaissance obtenue par démonstration pure ; — intuition enfin de la vérité dans sa singularité concrète, à l'opposé de l'expérience universelle des mathématiques ; — et une intuition surtout visuelle (pp. 60-74).

Cette intuition empirique est l'âme de la méthode baconienne. Comment s'incorpore-t-elle dans la méthode expérimentale ? et comment surtout une telle connaissance purement intuitive du singulier peut-elle prétendre au titre de connaissance scientifique par les raisons et les causes ? N'y a-t-il pas là une gageure ? Certes, répond l'auteur. Et cette gageure est celle de Bacon (p. 74).

L'expérience baconienne vise à être une connaissance scientifique, d'abord parce qu'elle ne s'en tient pas à la simple constatation des phénomènes ; elle en cherche les raisons. Ces raisons, ensuite, elle les cherche, non pas en général, comme les *philosophantes naturales,* mais par des expériences nombreuses, variées, puissantes, vives, « cruciales ». Ces expériences enfin et surtout ne sont pas celles du vulgaire, ni même celles du commun des savants, mais celles de

« l'expert ». Ce sont les *opera certificata ad visum*. Elles seules sont proprement des connaissances scientifiques ; et par là, selon M. Carton, l'expérience baconienne dépasse le pur empirisme.

L'intelligence vient en aide aux sens pour féconder l'expérience. Elle le fait : 1° par l'application attentive des sens, surtout de la vue, à leur objet ; 2° en augmentant leur puissance et leur portée grâce au concours précieux des instruments ; 3° principalement par les œuvres certificatrices qu'elle réalise pour eux. Et ici, « l'expérience ne consiste plus à constater dans la nature un phénomène tout fait : le phénomène est imaginé, raisonné et... produit, et les œuvres certificatrices nous apparaissent ainsi comme les œuvres même de l'art aidant la nature à se comporter devant les sens investigateurs de l'expert d'une façon qui manifeste sur le vif, « experientiae vivae », sa causalité fertile... et elles s'appellent de leur vrai nom l'expérimentation manuelle » (p. 86). Voici donc en même temps le raisonnement — et il s'agit surtout du raisonnement mathématique dont Bacon célèbre alors la merveilleuse puissance — uni à l'expérience et réintégré dans la méthode. Et toutes ces démarches — il est bon de le souligner — sont essentiellement ordonnées à l'intuition empirique. Telle est en effet pour Bacon la méthode expérimentale : elle a uniquement pour objet de nous ménager une intuition pure, correcte des choses, sans déficience, et qui sera par là même une connaissance vraie et vraiment scientifique.

L'auteur, après avoir montré les attaches idéologiques de cette doctrine singulière, conclut : « Le Docteur Admirable n'a pas, cela va sans dire, aux yeux de l'historien, satisfait avec son idée de la méthode expérimentale aux exigences et conditions de l'expérience et de la science ; en particulier... il vise bien les raisons et les causes, et, à tout prendre, les lois, mais il ne les entend que comme des constances gagées sur des consultations multiples, escomptant plutôt la causalité sur le nombre des cas qu'elle compte, qu'il ne l'induit par une seule expérimentation bien conduite » (p. 133). Ce jugement va de soi sans doute ; mais l'exposé de l'auteur, encore que très objectif, et sa manière de voir ne laissent pas d'appeler, à notre avis, certaines réserves.

M. C. veut bien reconnaître à la doctrine baconienne de l'expérience « un coefficient d'empirisme certain : à savoir : la connaissance d'une vérité toute concrète... expérimentée d'une part sous ses espèces singulières..., expérimentée d'autre part sous les espèces universelles des nombres et des figures qui ne la démontrent si bien que parce qu'elles nous la montrent en lui prêtant le vêtement tout

sensible de leurs rapports ; et c'est justement — ajoute-t-il — cette union chez elle du raisonné et du senti, union où la raison sert les sens, pour ne pas dire qu'elle est asservie aux sens et au sensible, qui la caractérise comme méthode » (pp. 102-103). Mais il refuse l'interprétation purement intuitioniste excluant tout raisonnement et tout discours (Manser). « Car, écrit-il, l'intuition empirique ne peut bien s'entendre, non plus que la méthode expérimentale ne peut se comprendre, si l'on admet que Roger a critiqué le procédé discursif comme tel » (p. 70).

Il faudrait s'entendre. Le Docteur Admirable, nous en convenons, n'a condamné expressément que le raisonnement pur, abstrait, et non le raisonnement qui se tient en contact intime et constant avec l'expérience. Est-ce à dire que le procédé discursif comme tel est sauf dans sa critique ? Oui, sans doute, si l'on veut signifier par là le discours que l'on met au compte de la logique naturelle et instinctive, de cette logique que Bacon dit convenir à l'homme « comme le gémissement au malade, la chaleur au feu, l'aboiement au chien, logique de l'esprit aux prises dans la vie avec la réalité des choses » (p. 70). Mais cette logique, chez notre philosophe, vise uniquement des rapports concrets ; elle nous est commune avec la bête (*Op. Maj.*, II, p. 129) et ne peut donner lieu qu'à de pures « consécutions », — à ce que saint Thomas nomme « collatio intentionum individualium », œuvre de la raison particulière, par opposition à la « collatio rationum universatium », œuvre de la raison universelle. (*Opusc. De Potentiis animae*, c. IV).

Certes, Bacon prétend bien distinguer entre l'activité animale, tout instinctive, et l'activité délibérée de la raison en vertu de laquelle, dans le discours, la conclusion est distinguée des prémisses (*Op. Maj.*, II, pp. 128-129) [1]. Mais cette différence n'est fondamentale qu'en ce qu'elle suppose l'abstraction des idées par le moyen desquelles l'esprit va à la réalité.

Or, le raisonnement pur est disqualifié parce que, au lieu de nous mettre face à face avec le réel, il interpose entre l'esprit et les choses l'écran des concepts.

Et Bacon — on le sait — ne veut admettre d'intermédiaire d'aucune sorte — espèce sensible ou intelligible — entre les choses et nous. Les choses sont connues directement dans leur individualité concrète et inséparablement par les sens et l'intelligence,

1) Sur cette question de l'activité syllogistique de l'homme et de la brute, voir notre étude : *La sensibilité et les modes de la connaissance d'après R. Bacon* (*R. Néo-Scol.*, 1909, pp. 43-46).

celle-ci, comme le note l'historien lui-même, « se comportant à la façon d'un sens » (p. 111).

L'abstraction n'a plus de place dans un tel système ; et l'on comprend que l'idée même de l'applicabilité d'une espèce universelle aux individus soit aux yeux de Roger inintelligible, car pour lui cette espèce est toujours une nature concrète et concrètement appréhendée (*Op. Maj.*, II, p. 131)[1].

Et, dès lors, la logique du concept est exclue du même coup, ainsi que tout discours proprement dit. Il ne sert de rien de faire une distinction entre la dialectique, bonne seulement dans les exercices scolaires, et la logique instinctive et spontanée ; car, pour prendre conscience de son jeu et l'organiser en concepts, formes et figures, la pensée n'en change pas de nature. Réfléchi ou spontané, explicite ou implicite, le discours n'est-il pas toujours tel en vertu de la même activité fondamentale qui abstrait des choses les idées de ces choses et qui les ordonne ensuite pour arriver à connaître les choses en elles-mêmes ?

Comment d'ailleurs, après avoir énervé la force propre du raisonnement, le contact de l'expérience pourrait-il lui rendre sa vigueur ? Et comment, s'il tire toute sa valeur de l'expérience, le raisonnement peut-il encore faire valoir l'expérience ? Inséré entre deux intuitions, le discours leur reste forcément étranger, même lorsqu'on prétend s'en servir pour se ménager une vue directe, sûre et correcte des choses. Aucun discours ne peut dégager une intuition. Toute intuition se suffit à elle-même.

Mais, nous dit-on, ce qui est jugé inefficace, ce n'est pas le discours comme tel ; c'est une forme déterminée du discours. — Sans doute un discours demeure sauf, mais c'est le discours concret qui en somme n'est point un discours. Le discours au sens propre, fondé sur la connaissance abstractive des choses, est virtuellement atteint par la critique de Roger. C'est pourquoi, selon nous, l'expérience baconienne, non seulement « n'a pas satisfait aux conditions de la science » (p. 133), non seulement elle « comporte un coefficient d'empirisme certain » (p. 102), — mais elle nous apparaît encore, quelles que soient les intentions et la pratique de son auteur, foncièrement empiriste et intuitioniste.

Nous ne voyons pas comment M. C. pourrait nous refuser cette conclusion après avoir accepté, au moins en gros, notre interprétation nettement intuitioniste de la connaissance sensible d'après

1) Voir notre étude : *Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle* (*R. Néo-Scol.*, 1907, pp. 377-378).

Roger Bacon et après avoir reconnu et exposé, comme il l'a fait, les attaches de l'idée de l'expérience physique avec cette théorie (p. 105, note, et p. 107).

Il nous faut cependant, à propos de cette même théorie de la connaissance sensitive, relever ici une divergence assez profonde entre M. C. et nous, et rencontrer une critique qui nous paraît porter à faux. Nous avions souligné que le rôle éminemment actif attribué au sens par le Docteur anglais, en annihilait la passivité et mettait ainsi en péril l'objectivité de la sensation. On nous reproche à ce propos d'avoir « parlé trop facilement d'idéalisme et de subjectivisme ». Roger déclare, en effet, et à plusieurs reprises, que le sens est à la fois passif et actif. Et lorsqu'il est question chez lui de la transformation par la puissance sensorielle de l'espèce émise par l'objet et du milieu propagateur, il ne faut voir en cela, selon M. C., « qu'une simple habilitation du connu au connaissant et ne pouvant faire le moins du monde figure de déformation quelconque » (p. 113).

En dépit des bonnes intentions de Roger et des explications de son savant historien, nous persistons à penser que la théorie baconienne de la sensation mène aux conséquences que nous avons signalées. Le problème s'était posé pour notre Docteur à l'occasion des perceptions visuelles. Il conçoit la vision comme une émission de la force radio-active de l'œil multipliée jusqu'à l'objet à travers le milieu. « Visus cognoscit visibile per suam virtutem multiplicatam ad ipsum » (*Op. Maj.*, II, p. 52).

Et parce que les forces extérieures sont incapables par elles-mêmes d'exercer sur une puissance aussi noble que la vue une action vraiment efficace, il faut préalablement qu'avec le milieu véhiculaire elles soient transformées par l'énergie visuelle, rendues conformes et assimilées à la nature vivante de l'œil » [1]) (*Ibid.*). Cette conception est étendue aux autres sens [2]).

1) Bacon semble surtout avoir été frappé par le phénomène de l'émission de rayons lumineux par l'œil. Il a confondu ce phénomène purement physique avec le phénomène tout psychique de l'exertion de la puissance sensitive, la force radio-active avec la faculté elle-même. Espèce, rayons visuels ou puissance visuelle sont pour lui tout un. « An species haec, seu virtus visiva, seu radii visuales fiant ab oculo usque ad rem visam, dubium semper fuit apud sapientes » (*Op. Maj.*, II, p. 55).

2) *Op. Maj.*, II, p. 55. « Omnis sensus fit extramittendo, id est faciendo virtutem suam a se in medium ut species sensibilis reddatur magis proportionata sensui et recipiat esse nobilius a specie sensus, quatenus magis conformis sensui. Et hoc invenimus in omnibus sensibus ».

M. C. ne voit là « d'une part, dans l'ordre physique, qu'une simple habilitation du connu au connaissant », et, « d'autre part, dans l'ordre psychique, une immutation des puissances cognitives qui est dans le sujet lui-même le fait de son active plasticité » (p. 113). Et notre contradicteur ne voit pas que ce sont justement là les raisons qui nous ont fait dénoncer le subjectivisme latent de la théorie. Pour R. Bacon, le sens n'est pas d'abord réceptif — quoi qu'il puisse en dire par ailleurs — ; il est éminemment actif. C'est lui qui, par son énergie spontanément libérée, se porte au devant de la force extérieure. Celle-ci exerce si peu d'influence sur l'éduction de la forme cognitive que c'est elle-même qui est transformée, assimilée par la vertu du connaissant. Que reste-t-il, en effet, à l'actif des choses, dans une conception qui subordonne leur influence — si tant est qu'il leur en reste en face d'une puissance dont l'exercice est tout spontané — à une transformation préalable de leurs « espèces » par la puissance active du connaissant? Contrairement à la doctrine d'Aristote, dont Roger croit être ici le fidèle interprète, la connaissance devient une assimilation de l'objet au sens, au lieu d'être une assimilation du connaissant au connu. La passivité du sens n'est-elle pas dès lors illusoire? Et la voie n'est-elle pas ainsi ouverte à l'idéalisme?

Bacon enfin, on le sait, prétend débarrasser la connaissance de tout intermédiaire entre le sujet et l'objet; l'immutation psychique s'identifie avec la connaissance elle-même dans son terme [1]). Le sujet est donc tout à la fois — pour nous exprimer en termes d'Ecole — cause matérielle, efficiente, formelle et finale de la connaissance. Cause matérielle, car, la forme cognitive ou l'immutation psychique est engendrée de la puissance plastique du sujet ; — cause efficiente, car, c'est la puissance sensitive qui la produit activement en s'assimilant l'espèce de l'objet; — cause formelle et finale, car, l'immutation psychique est à la fois la forme intentionnelle et le terme de la connaissance.

Pour peu donc que l'on veuille presser la théorie, on aboutit à cette conséquence que le sujet ne connaît en définitive que ses propres modifications; et nous voilà enfermés en nous-mêmes. Ou, en mettant les choses au mieux aller : si l'on veut que la théorie laisse quelque influence à l'objet, — ce qui est d'ailleurs conforme à l'intention de Bacon mais contraire à la loi de sa pensée — le

1) *Op. Maj.*, II, p. 434 : « Non debet fingi talis virtus (species intentionalis) praeter effectum principale ». Cfr. notre étude sur *La Genèse des sensations d'après R. Bacon (R. Néo-Scol.*, 1908, pp. 481 et ss.).

terme de la connaissance, se confondant avec l'espèce représentative, serait encore le sujet lui-même mais enrichi de la forme intentionnelle de l'agent assimilé par lui. N'est-ce pas là encore une façon d'idéalisme? M. C. n'a pas aperçu ces conséquences ; il n'a pas davantage saisi celles qui découlent de la théorie des raisons séminales dont nous avons ici une application particulière. Et cela, parce qu'il s'est mépris sur la doctrine des puissances opératives. Cette méprise aura chez lui d'autres suites encore, lorsqu'il s'agira de l'expérience baconienne de l'illumination, dont l'interprétation se trouvera de ce fait gravement compromise.

Après avoir caractérisé l'expérience physique comme connaissance et comme méthode, l'auteur achève de nous la faire connaître comme science, la « science expérimentale » ainsi que l'appelle R. Bacon lui-même. C'est, à ses yeux, la science par excellence, grâce aux prérogatives qu'elle possède vis-à-vis des autres sciences et qui sont au nombre de trois : 1° Elle exerce d'abord une fonction critique universelle, en certifiant partout le vrai. C'est là son rôle comme méthode expérimentale ; 2° Elle a ensuite une fonction de recherche et de découverte. Et ici déjà se révèle sa puissance et sa fécondité merveilleuses, par exemple, dans la composition de l'élixir de vie, dans la confection de l'astrolabe et dans la préparation de la pierre philosophale. 3° Enfin elle apparaît comme science propre en tant qu'elle constitue une science et un art hermétiques. C'est comme telle que la science expérimentale a le privilège de nous faire connaître le présent, le passé, l'avenir, et nous permet de réaliser des œuvres de puissance « miraculeuse ». Ces œuvres sont celles de l'astronomie commune, celles surtout de l'astrologie judiciaire et opérative, et certaines œuvres secrètes de la nature et de l'art. Toutes les œuvres et les vérités de la science expérimentale sont éminemment secrètes et le secret doit être tenu rigoureusement. C'est comme science et comme technique esotériques qu'elle est la reine de tout art et de tout savoir naturels (pp. 159-161). Mais partout et toujours, selon M. C., nous retrouvons chez le Docteur Admirable l'empirisme sous le nom d'expérience et l'inspiration de cette expérience est foncièrement hermétique.

Cette partie de l'étude de M. C., où il nous montre R. Bacon comme le philosophe et le praticien des Arcanes, est une intéressante contribution à l'étude de l'expérience au XIIIe siècle.

*
* *

Après l'expérience physique, l'auteur traite, dans son second volume, de l'expérience interne ou illuminative — divine, cette fois, et théologique, par opposition à la première, dite humaine ou philosophique. Cette idée de l'expérience interne, l'une des plus curieuses et des plus caractéristiques au moyen âge, est aussi, selon M. C., l'une des moins connues ou des plus méconnues jusqu'ici par les historiens des doctrines médiévales (p. 12). On l'a confondue à l'envi avec la doctrine augustinienne de l'illumination dite spéciale, théorie elle-même mal comprise de tous les historiens sans exception.

M. C. distingue chez Roger Bacon trois ordres d'illuminations : l'illumination commune, l'illumination primitive et traditionnelle, l'illumination spéciale.

Par illumination commune, il faut entendre une assistance immédiate prêtée par Dieu à l'intelligence humaine dans la connaissance des vérités suprasensibles. Elle s'opère par l'irradiation sur l'âme humaine des idées éternelles, dans lesquelles et par le moyen desquelles l'intellect perçoit les vérités et les réalités du monde métaphysique, moral et religieux, inaccessibles pour lui tant qu'il est réduit à ses propres forces.

L'illumination primitive et traditionnelle a trait à la révélation encyclopédique des vérités de la philosophie et des vérités de la foi faite à l'origine aux saints personnages de l'ancien testament, consignée dans les Ecritures et transmise par la Tradition.

L'illumination spéciale est une assistance toute particulière de Dieu, dispensée aux chrétiens fidèles et à quelques philosophes infidèles de bonne volonté, leur conférant la connaissance des vérités surnaturelles de la grâce et de la gloire, celle des arcanes de la nature et la certification complète de la vérité naturelle et philosophique. Cette illumination constitue un don éminemment gratuit et personnel. « Elle est en dehors de l'ordre naturel de l'illumination générale à laquelle cette révélation s'oppose comme spéciale » (p. 38).

Faut-il ramener ces trois illuminations à l'illumination dite « intérieure » et qui constitue l'expérience interne ? Seules, — selon l'auteur — les illuminations spéciales et l'illumination primitive en tant que révélation personnelle, possèdent les caractères distinctifs de l'illumination intérieure, à savoir : l'éminente gratuité du don, le choix des bénéficiaires, la surnaturalité de l'objet et du mode, la certitude expérimentale des vérités perçues, et la souveraineté certificatrice dans l'ordre même des réalités physiques. Tous caractères opposés à ceux de l'illumination générale : celle-ci, bien qu'immé-

diate aussi, est psychologiquement nécessaire, dispensée à tout homme venant en ce monde, et partant d'ordre expressément naturel. Conférant la simple connaissance des vérités qu'elle révèle, elle n'est pas, comme l'autre, une expérience ni surtout une expérience certificatrice et, dès lors, elle n'est à un aucun titre une illumination scientifique.

L'illumination générale n'est donc pas inclue dans l'illumination intérieure. Elle constitue un ordre d'illumination essentiellement distinct et irréductible.

Distincte de l'illumination intérieure surnaturelle moralement nécessaire à l'homme pour atteindre les vérités du salut, quelle signification faut-il attribuer, dans la pensée de Bacon, à l'illumination universelle ? Elle est, on le sait, physiquement nécessaire. Pour quelles raisons ? D'abord parce que « notre intellect étant tout en puissance, demande pour agir d'être actualisé par un agent distinct de lui et tout en acte » (p. 95).

« Ensuite, parce que, si en vertu de la loi générale de la propagation des « espèces », les substances spirituelles agissent sur l'âme, celle-ci n'a point conscience de leur action, engagée qu'elle est tout entière par son corps dans le spectacle et la délectation des choses de la matière » (p. 103). A défaut de la connaissance intuitive du spirituel, elle est condamnée par sa condition terrestre à s'y élever par la voie du sensible. D'où encore la nécessité d'un illuminateur transcendant — ange ou Dieu — pour donner à l'âme une connaissance « privative » des êtres spirituels. Enfin, l'intelligence ne trouvant ni dans les choses ni en elle-même la nécessité et l'immutabilité qui caractérisent la connaissance philosophique de la nature, celle-ci postule de ce chef la vision dans les idées éternelles.

Or, cette doctrine de la connaissance intellectuelle par l'irradiation sur l'âme des exemplaires divins, n'est autre que la théorie augustinienne si connue — et si mal connue — sous le nom de théorie de « l'illumination spéciale » (pp. 108 ss.). Cette illumination spéciale, physiquement nécessaire, n'est, selon notre historien, qu'un cas particulier du concours général divin, — concours spécial « distinct de la Providence commune, et distinct néanmoins du concours expressément spécial de la grâce » (p. 111), car il est purement naturel. « Il tient en quelque sorte le milieu entre le règne de la nature où Dieu coopère à l'action de la créature sous les espèces de la causalité efficiente, et l'ordre surnaturel où il intervient en nous sous les espèces d'un don infus » (p. 111). Bref, « tout en constituant un concours spécial certain, n'est-il qu'un certain concours spécial — *quaedam illuminatio specialis* » (ibid.).

La thèse de M. Carton est séduisante à première vue. Son argumentation a belle allure, tout au service d'une pensée souple, pénétrante, subtile, et appuyée d'une érudition historique considérable. Mais l'auteur a bien conscience de ce que sa thèse a d'aventureux ; à côté des réserves qu'il met à ses affirmations au courant de son exposé, il a pris soin de déclarer expressément qu'il « n'entend pas dans toutes ces interprétations aller au delà de la vraisemblance » (p. 364). Cette déclaration nous rassure un peu au sujet de notre propre interprétation, à laquelle M. Carton reproche de confondre l'illumination universelle avec l'illumination intérieure.

Qu'il y ait lieu chez Bacon — la révélation primitive encyclopédique mise hors de cause [1]) — de distinguer entre illumination universelle et illumination intérieure, cela paraît incontestable. Trois textes au moins en font foi dont le plus décisif est celui du fragment de l'*Opus Tertium* édité par P. Duhem [2]). « Haec igitur via quae revelationem praecedit specialem, est sapientia philosophiae, quia haec sapientia sola est in potestate hominis, *supposita quadam divina illustratione, quae omnibus communis est in hac parte ;* quia Deus est intellectus agens in animas nostras in omni cognitione... » (*Opus Tert. Fragm.* Duhem, p. 167).

Il y a donc une distinction bien nette. Mais de quelle nature est-elle ? Les deux illuminations sont-elles absolument irréductibles ? Aucun texte, on le reconnaît, ne fournit de réponse expresse à cette question. Il faut pour la résoudre recourir à la doctrine de manière à en saisir l'économie et les exigences internes. Or, cette doctrine ne permet pas de dégager un principe certain de distinction essentielle entre les illuminations des deux ordres. L'une et l'autre, en effet, confèrent la connaissance des mêmes vérités philosophiques et théologiques. Et si l'illumination générale ne révèle les vérités de foi que dans leur généralité, tandis que l'illumination intérieure nous les montre dans leur singularité, cela ne change pas pour autant leur nature : elles appartiennent toutes au même ordre transcendant. Qu'il s'agisse ensuite de la connaissance philosophique ou de la connaissance proprement divine, leur objet est toujours hors des prises naturelles de l'intelligence humaine et celle-ci est déclarée physiquement incapable d'atteindre à l'une aussi bien qu'à l'autre. Et c'est justement à raison de cette incapa-

1) Que nous aurions distinguée « un peu au jugé », selon M. C. (pp. 97-98, note). Mais cette remarque elle-même n'est-elle pas faite « un peu au jugé » ?

2) En 1909, un peu après nos propres études parues en 1907, 1908, 1909.

cité radicale qu'il est fait appel à un secours extérieur, supérieur et transcendant. Aussi la conclusion du Docteur Admirable est-elle que toute vérité, quelle qu'elle soit, nous vient directement de Dieu qui la révèle, l'offre, la donne. « Revelavit, praestitit, dedit ». L'on nous dira que, selon Roger, il y a néanmoins dans l'âme une exigence naturelle au vrai et que cette exigence ne saurait être frustrée. Nous en convenons. Mais alors il ne faut pas dépouiller l'intelligence de sa capacité naturelle au profit d'une cause transcendante ; car, à toute exigence foncière répond dans l'être une puissance naturelle proportionnée — sous peine de contradiction.

Enfin les vérités conférées par les deux illuminations sont appréhendées, non dans la lumière naturelle de la raison, mais dans la lumière divine. Et que son rayonnement soit supérieur, « supersplendens », comme dans l'illumination philosophique, ou qu'il soit immanent comme dans l'illumination dite pour ce motif « intérieure », leur mode n'en reste pas moins étranger à l'ordre naturel.

Ainsi, nos illuminations ne se distinguent essentiellement ni par leur objet qui reste toujours situé au-dessus des prises naturelles de la raison humaine, ni par leur principe immédiat, l'intelligence divine, ni dans leur mode qui est un mode expressément divin. Toutes les illuminations se rangent ainsi d'elles-mêmes en dehors de l'ordre naturel.

Et que l'on n'essaie pas de rencontrer cette conclusion en opposant l'illumination générale et l'illumination intérieure comme étant, la première, le moyen universel, absolument nécessaire, ordinaire et régulier d'arriver à la connaissance philosophique du vrai, — la seconde un moyen tout particulier, extraordinaire, moralement nécessaire, réservé à une élite ; — toutes les illuminations n'en restent pas moins identiques en leur fond : assistance divine expressément immédiate, partant assistance illuminatrice et conférant la connaissance des vérités surnaturelles dans le mode de leur acquisition sinon en leur essence.

Notre subtil contradicteur nous dira enfin que l'illumination intérieure seule constitue pour Bacon une expérience, et une expérience certificatrice. — Il n'est pas sûr d'abord que Bacon ait pensé de la sorte. Mais on conçoit malaisément qu'une illumination divine expressément immédiate puisse être autre chose qu'une expérience et une intuition — surtout si l'on sait que selon Bacon — et quoi qu'en dise son historien — l'intelligence humaine ne jouit d'aucun pouvoir abstractif, comme ou le verra plus loin. Cette intuition sans doute n'est pas nécessairement certificatrice ; mais cela non plus n'en altère pas le caractère surnaturel, puisque

de l'aveu de M. Carton, l'illumination intérieure baconienne n'est pas elle-même certificatrice à tous ses degrés.

Faut-il voir maintenant dans l'illumination commune de Bacon, identifiée a la vieille théorie augustinienne de l'illustration spéciale, un simple cas particulier du concours général divin ? C'est la nouvelle thèse que M. Carton s'efforce d'accréditer, en reprochant aux historiens et à nous-mêmes de n'y avoir pas pris garde. Nous sommes d'accord avec lui pour reconnaître dans l'illumination universelle du moine anglais la doctrine de la vision dans les idées divines enseignée au moyen âge par les augustiniens, avant la mise en circulation de la nouvelle idéologie albertino-thomiste fondée sur l'abstraction. Que cette doctrine doive se ramener pour Bacon à celle du concours général et du primat de la cause première, aucun texte ne l'établit d'une manière formelle. M. C. n'en disconviendra pas, sans doute. Cette thèse toutefois a été défendue par certains partisans de l'illuminisme. Mais cette constatation ne donne pas pour autant raison à notre savant contradicteur. Tout au moins faudra-t-il tenir compte de bien des nuances et faire bien des réserves. Et c'est d'ailleurs ce dont M. Carton a le plus vif souci. Car, il entend, nous dit-il quelque part, « respecter les imprécisions de la pensée » chez Bacon. Rien de mieux ; mais ce souci doit-il dispenser l'historien de dissiper les équivoques et les confusions d'une pensée souvent embrouillée, sinon incohérente, comme l'est celle des augustiniens et de Roger en particulier ? Et suffit-il toujours d'acter simplement des déclarations, pour catégoriques qu'elles soient, sans relever les contradictions de la doctrine ? Nous verrons que l'historien ne l'a pas toujours fait et qu'il n'a pas évité lui-même des méprises quelquefois singulièrement graves.

Or, sur le point qui nous occupe, il importe de noter surtout les raisons pour lesquelles les illuministes en sont venus à rattacher leur thèse à celle du primat de la causalité divine dans l'activité des créatures. L'enjeu de la dispute entre augustiniens et thomistes n'était pas, comme la nouvelle interprétation de M. Carton tendrait à le faire croire, le primat de la Cause première ni son concours dans l'activité des êtres créés. Ni ce concours ni ce primat n'étaient sérieusement contestés, si tant est qu'il l'ait jamais été au moyen âge. Le problème était avant tout psychologique : expliquer l'intellection humaine par ses causes naturelles, et non pas, en ordre principal du moins, y sauvegarder et y déterminer la part de la causalité divine. Cette part étant, pour tous, acquise d'avance à toute cause seconde, et donc aussi à l'activité intellectuelle, l'on ne

comprendrait pas l'insistance des augustiniens ni l'acharnement de Bacon à défendre une position que personne ne songeait à leur disputer. Pour Bacon en particulier, si la thèse de l'illumination et celle de Dieu intellect agent de nos âmes l'intéresse par son côté métaphysique en ce qu'elle sert admirablement son dessein d'unifier tout le savoir en ramenant toute vérité à une source commune et immédiate, — elle l'intéresse bien plus encore par son côté psychologique. Ne nous apprend-il pas que, s'il fait si rude guerre à la théorie des deux intellects, entendus comme parties de l'âme, c'est qu'il y voit une des pires erreurs qui soient en philosophie et en théologie ? (Brewer, *Op. Tert.*, c. XXIII, p. 74). La raison foncière pour laquelle les illuministes et Roger Bacon font appel à un concours spécial de Dieu pour la connaissance des vérités suprasensibles, est que, d'une part, puissance « en puissance », l'intelligence ne peut s'actualiser elle-même ; et d'autre part, puissance spirituelle, elle échappe nécessairement à l'influx des causes physiques, avec lesquelles elle se trouve hors de toute proportion. De là, la nécessité de l'irradiateur transcendant.

Leurs adversaires cependant leur reprochaient avec raison d'éliminer de la sorte « l'opération de la créature ». Les augustiniens protestent en déclarant qu'il ne faut voir dans cette intervention immédiate de la Cause première qu'un cas privilégié du concours général. Ils en viennent peu à peu sur les instances de leurs contradicteurs et devant les progrès croissants de l'idéologie nouvelle, à faire une place de plus en plus grande à l'activité causale de l'intelligence, en installant dans l'âme, timidement d'abord (Roger Merston), un peu plus franchement ensuite (Henri de Gand), une sorte d'intellect auto-illuminateur ou agent. L'illumination divine, d'exclusive qu'elle était d'abord, est ainsi ramenée à une simple collaboration illuminatrice coexistant à l'activité intellectuelle.

Mais demeurant toujours expressément immédiate, cette collaboration divine n'en réduisait pas moins d'autant la causalité propre de l'intelligence ; et, par le fait de son extériorité et de sa transcendance, elle se plaçait en dehors et au-dessus du concours divin ordinaire, immanent à toute cause seconde. C'est ce que l'on finit par reconnaître, lorsque fut enfin compris le rôle abstractif de l'intellect agent qui rendait inutile l'appel à l'irradiation directe des idées éternelles.

Mais avec R. Bacon, nous n'en sommes pas encore là. Selon lui, l'intellect agent est Dieu — ou les anges. Seul, il exerce son influence illuminatrice sur l'intelligence humaine. Il ne collabore pas ; il fait tout. L'entendement est dépouillé de tout pouvoir

d'auto-illumination. Il est en effet, comme dit Carton, « puissance essentiellement en puissance » (p. 200). Et si l'on veut qu'il concoure néanmoins à la connaissance, c'est toujours *passivement*, et non *effectivement*.

Ici M. C. proteste : Le Docteur Admirable a pris soin lui-même de prévenir cette interprétation extrême. En effet, tout en maintenant énergiquement la thèse de l'intellect agent séparé et identique à Dieu, n'a-t-il pas noté en passant que « l'intellect possible peut recevoir le nom d'intellect agent du fait même d'intelliger? » (*Op. Maj.*, III, p. 45).

Nous touchons cette fois l'équivoque latente dans l'interprétation nouvelle de M. Carton. Il s'imagine que le reproche fait à Bacon de spolier l'intelligence de toute spontanéité originale et d'en faire une puissance purement passive, implique celui de lui refuser toute opération. Et, en relevant à ce propos la méprise de certains historiens [1]) sur la notion scolastique de puissance passive, il en a commis une autre singulièrement grave, sur un point capital. Voici ce qu'il écrit : « Nul concept n'a prêté à plus de malentendus que celui de « puissance passive » si cher à la philosophie médiévale; beaucoup ont cru, sur la foi sans doute de son nom, qu'une telle faculté n'était rien autre chose qu'une pure aptitude réceptive »... Elle est au contraire « celle tout simplement qui pour passer à l'acte a besoin de l'information d'un agent extrinsèque, et *dire de l'intelligence humaine qu'elle est essentiellement possible n'est pas autre chose qu'affirmer à la fois son activité propre* [2]) *(sic)* et son actuation par un agent. Sur ce point Roger Bacon pense comme ses contemporains et il nous donne même de la passivité de l'intellect la définition la plus expresse qui soit, rapportant, dit-il, les termes mêmes des philosophes de son temps : notre intelligence est possible, parce qu'elle est d'elle-même en puissance par rapport à la science et parce qu'elle doit par conséquent la recevoir [3]) ; elle la reçoit du concours des espèces intelligibles et de l'intellect agent, et la connaissance qui s'opère alors, c'est elle-même bel et bien qui l'opère [4]). *Dieu a donc beau se*

1) Le reproche vise directement Erdmann et K. Werner, mais semble nous viser indirectement nous-mêmes en ce que nous aurions indûment accusé la passivité de l'intelligence selon Bacon.

2) C'est nous qui soulignons.

3) *Op. Maj.*, III, p. 45.

4) *Op. Tert.*, p. 74.

comporter comme notre intellect agent, nous n'en sommes pas moins agissants, et il en est d'ailleurs ici de l'acte de la connaissance comme de tout acte en général des créatures : leur action, pour procéder de Dieu, n'en implique pas moins l'efficience de la nature, et c'est à bon droit qu'elle est dite l'effet d'une cause seconde » [1]).

Ne parlons pas ici du concours des espèces intelligibles dont Bacon ne veut nulle part. Mais que de confusions en quelques lignes : confusion entre activité et efficience, puissance active et puissance passive, l'intellect agent et l'intellect agissant.

Sans doute, la puissance passive n'est pas inopérante et l'intellect possible est agissant. Mais l'opération de la puissance passive caractérise-t-elle, selon les docteurs médiévaux, l'activité de l'agent ou bien celle du sujet ? L'acte de l'intellect possible est-il l'acte d'une cause efficiente ou celui d'une cause effectuée ? ou bien serait-il à la fois l'un et l'autre ? M. Carton semble ne pas s'aviser de la contradiction. Mais il oublie surtout que, selon les scolastiques, à côté des puissances passives dont l'opération est subordonnée à l'information d'une cause extrinsèque, il y a dans l'être des puissances actives dont l'actuation ne suppose aucune détermination nouvelle par un agent extérieur, et que ce sont ces dernières qui caractérisent l'activité propre des êtres et leur causalité.

L'opération de l'entendement passif ne qualifie donc pas l'activité intellectuelle en tant qu'efficiente — puisqu'elle est dite de ce chef effectuée ; en quoi d'ailleurs elle ne diffère en rien de l'activité sensitive. Il faut donc caractériser l'intelligence par une opération propre, toute spontanée cette fois, qui soit le fait d'une puissance active, c'est-à-dire d'un agent lui-même en acte, distinct de l'intellect potentiel, et qui meuve celui-ci à la connaissance. Bacon admet-il dans l'entendement un pouvoir de cette sorte ? L'âme possède-t-elle un intellect actif ? Non, M. C. le reconnaît : selon Roger Dieu fait pour nous office d'intellect agent ; et « les mêmes rapports, ajoute l'auteur, interviennent alors entre Dieu, intellect actif et notre intellect possible qu'entre tout agent et tout patient » (p. 203). Mais dès lors, vous ne pouvez refuser la conséquence : l'intelligence se trouve bel et bien dépouillée de sa prérogative de puissance active, — au sens où nous venons de l'entendre — ; et, de même que la faculté sensitive ne peut épanouir ses virtualités cognitives que sous l'influx des agents physiques — ce qui la caractérise comme passive —, ainsi l'intelligence soumise dans la production de l'espèce intelligible à l'influx d'un agent extérieur à

1) *Op. Tert.*, p. 100 (c'est toujours nous qui soulignons).

elle-même, devient passive, elle aussi. A moins toutefois qu'avec l'historien du Docteur Admirable, se faisant ici son disciple, on n'assimile le patient à l'agent du fait que le patient tire de lui-même la forme actualisatrice, et qu'on ne confonde l'efficience avec l'éduction de la forme (p. 203). En ce cas, évidemment, l'intellect pourra être dit agent du fait même de son passage de la puissance à l'acte; et l'on pourra acter les déclarations de Bacon, sans y faire la moindre réserve (p. 203). Mais on aura de la sorte brouillé toutes les notions, sans échapper par là à la contradiction ni en avoir libéré la doctrine baconienne [1]).

Concluons : considérée en elle-même, la doctrine augustinienne de l'illumination, et en particulier chez Roger Bacon celle de l'illumination universelle, ne se laisse pas réduire au concours général divin. Historiquement l'identification de ces deux thèses ne peut être admise sans tempérament. L'illuminisme est en effet avant tout et en ordre principal une réponse au problème de la connaissance intellectuelle; subsidiairement et pour des raisons purement tactiques imposées par les nécessités de la défense, il a été ramené — indûment toujours — à une application particulière du concours général divin. En ce qui concerne le Docteur Admirable, sa position est nette : il refuse à l'intelligence le pouvoir de concevoir *activement* les idées nécessaires et immuables par le moyen de l'abstraction.

L'intelligence humaine, purement passive, est soustraite en même temps à tout influx des causes secondes. La connaissance des vérités du monde suprasensible, aussi bien que celle des vérités proprement

1) Nous avons déjà fait observer l'inutilité d'un pouvoir abstractif dans un système d'où est banni tout substitut entre l'esprit et la réalité extérieure, et où celle-ci est appréhendée en vertu d'une intuition, à la fois par les sens et par l'intelligence dans ses caractères singuliers et universels (l'universel n'étant pour Bacon qu'une nature concrète et concrètement saisie). En l'absence de tout texte formel en faveur de son interprétation, l'auteur avoue que celle-ci ne s'appuie que sur de « bien hautes vraisemblances » (p. 206). Cette haute vraisemblance avait commencé par être une affirmation catégorique contre M. De Wulf et nous-même : « il est faux que l'intellect agent ne joue pas son rôle et son rôle ordinaire ou à peu près dans la psychologie baconienne » (p. 103, note 8); et elle finit par s'évanouir complètement dans cette nouvelle conclusion : « Roger tient sans compromis pour l'unité de l'illuminateur dans les deux conceptions, profane et sacrée, de l'illumination » (p. 208). Ceci donne une idée de la manière de l'auteur. On ne sait plus si l'on est en face d'une affirmation ou d'une négation. On constate de louables efforts en vue de lever, dans la mesure du possible, les contradictions de la pensée baconienne. Mais il y a à cela une limite : les exigences internes de la doctrine.

théologiques, a pour cause efficiente unique et totale une illumination divine expressément immédiate. De ce chef toute distinction essentielle s'évanouit entre illumination universelle et illumination intérieure. Il n'y a qu'une illumination multiforme, transcendante ou immanente [1]), mais dont toute l'économie se déroule dans le plan surnaturel.

Dès lors, les reproches d'intuitionisme exagéré et d'outrance mystique (p. 52, note 1, et ailleurs) soulevés par M. C. contre notre interprétation de l'expérience baconienne, tombent d'eux-mêmes. La connaissance conférée par l'illumination multiforme ne peut être, en vertu de son caractère immédiat et exclusif, qu'une connaissance intuitive et mystique. Intuitive, non pas nécessairement en ce sens que les idées divines seraient directement appréhendées en elles-mêmes, mais tout au moins en ce qu'elles sont le moyen par lequel, *effective*, et dans lequel, *in quo*, l'intelligence atteint la vérité intelligible, comme l'œil atteint son objet dans et par la lumière corporelle [2]). Mystique, en ce que l'objet étant en dehors des prises naturelles de l'intelligence, est de sa nature « caché », et que, dépendant d'une illumination divine expressément immédiate, la révélation d'un tel objet confère une connaissance de soi « secrète », subjective, personnelle, qui n'est en aucune façon l'œuvre du discours. Ceci doit faire comprendre le reproche de subjectivisme que nous avons adressé à la théorie de l'expérience illuminatrice [3]), reproche dont on nous fait grief maintenant (p. 210, note 1 et p. 348, note 1). Mais aucune expérience ne peut offrir un critère objectif et universellement valable de vérité. — Connaissance mystique encore, parce que, transcendante ou immanente, générale ou spéciale, l'illumination qui la confère, est le fait de Dieu seul ; le sujet se borne à recevoir. Savoir, pour

1) M. C. nous semble, dans toute son étude, opposer ces deux termes, comme naturel s'oppose à surnaturel. C'est oublier qu'il y a une transcendance et une immanence naturelles, — et une transcendance et une immanence surnaturelles. De même il y a, dans l'ordre surnaturel, les voies ordinaires et les voies extraordinaires, qui ont été confondues par Bacon, et que notre auteur ne paraît pas non plus distinguer suffisamment. Et l'on pourrait relever d'autres confusions du même genre chez M. C.

2) L'auteur avoue lui-même que « la vision dans les idées éternelles était au fond un « Intuitionisme honteux » (pp. 105-106). Et encore, que « l'Intuitionisme est bien chez Roger Bacon au fond même de son idée de la connaissance humaine » (p. 200). Avons-nous dit autre chose nous-même ?

3) Dans notre article : *Roger Bacon, L'Intuition mystique et la science (Revue Néo-Scol.*, 1909, pp. 376 ; 390 ; 398.

Bacon, c'est recevoir », répète son historien, dont la conclusion finalement rejoint la nôtre : « L'intuitionisme, écrit-il, était si bien dans le vœu de sa pensée, qu'à l'illumination universelle se joignait aussitôt chez notre docteur une autre illumination où l'intuition pouvait cette fois jouer son rôle, l'illumination intérieure [1]); et c'est pourquoi, croyons-nous, l'on peut dire du mysticisme de cette seconde qu'il est annoncé déjà par la première : l'idée baconienne de l'illumination générale est dans ses deux formules, profane et sacrée, et plus dans l'une que dans l'autre, hautement mystique » (p. 354).

Bacon et les augustiniens, avec leur théorie de l'illumination, ont franchi sans le savoir la frontière qui sépare la nature du surnaturel, le domaine de la foi de celui de la raison. Nous sommes en pleine théologie. Arrivé à ce point, l'historien de la philosophie peut, pensons-nous, abandonner l'illumination à son sort et se borner au jugement que nous avons porté sur elle. Ceux pour qui la scolastique médiévale n'est qu'un département de l'histoire des dogmes protesteront évidemment. Et ceux-là aussi sans doute qui refusent de reconnaître à la philosophie médiévale « une autonomie et une spécificité véritable dans les limites d'une juste obédience théologique ». M. C. nous semble pencher vers ces derniers (p. 61).

Pour nous, l'histoire de la pensée chrétienne au moyen âge est essentiellement l'histoire d'une raison qui se cherche en vue d'organiser la révélation. Elle vise donc d'abord à prendre pleinement conscience d'elle-même, afin de pouvoir établir les rapports qui doivent exister entre elle et la vérité révélée. C'est là, en effet, selon M. C. également, « la grande question de la pensée patristique et médiévale » (*La Synthèse doctrinale de R. Bacon*, p. 60). La révélation marque le point de départ de cette évolution, — *fides quaerens intellectum* —, qui s'accomplit pendant longtemps surtout sous la haute direction spirituelle de saint Augustin; et c'est sa théorie de l'illumination divine, comme l'a très bien vu M. C., qui commande alors les rapports de la foi et de la raison et qui en fournit la clef (p. 61). Mais cette évolution s'est achevée tout naturellement, à travers des vicissitudes multiples, dans la conception albertino-thomiste fondée sur l'abstraction intellectuelle. A partir de ce moment la raison est, peut-on dire, en pleine possession d'elle-même ; ses rapports avec la foi sont nettement établis; elle s'orga-

1) Pour nous l'expérience interne, comme l'expérience externe, s'ouvre par une intuition et se clôt par une intuition certifiée et certificatrice.

nise définitivement sous la direction d'Aristote cette fois — d'Aristote corrigé par Albert et Thomas, — et repart ainsi dûment munie de ses armes propres, pour une nouvelle harmonisation théologique, *Intellectus quaerens fidem.* La clef de toute la scolastique est là : la foi cherchant la raison, et, l'ayant trouvée, réclamant ses services pour se comprendre et s'organiser elle-même dans un nouvel effort spéculatif.

La pensée de Bacon et celle des augustiniens tendant vers ce même but, nous avions le droit, pensons-nous, de la juger comme nous l'avons fait, et sans sortir de cette pensée elle-même.

Les divergences — profondes, on le voit — qui nous séparent de M. C., ne nous empêchent pas de reconnaître la haute valeur de ses travaux. Son étude des degrés de l'illumination intérieure baconienne notamment est remarquable : l'économie du processus, les sources et l'inspiration — surtout franciscaine — de la doctrine y sont scrutées à fond. — Dans son troisième volume, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon,* l'auteur achève de concilier les différents aspects de la pensée baconienne, à la fois intuitiviste, foncièrement mystique, humaniste et impérialiste. L'originalité du Docteur Admirable y est mise vivement en lumière, mais en même temps avec des touches délicatement nuancées qui répondent bien à l'extrême complexité de cette étrange physionomie. Après tous ces efforts, l'on avoue toutefois que la personnalité de Bacon « demeure en son intimité finalement une énigme » (p. 150).

Ces études révèlent un esprit d'une souplesse et d'une acuité singulières ; écrites dans une langue compliquée tortueuse, coupées d'incidentes, mais sans pesanteur, elles sont d'autre part toujours riches d'idées et fournissent une contribution de tout premier ordre à l'histoire des doctrines médiévales.

Abbé J. Hoffmans,
Professeur à l'Université coloniale.

VIII

BULLETIN D'ÉPISTEMOLOGIE

*(Suite et fin *)*

Des tendances objectivistes se sont manifestées naguère en Allemagne dans la conception de l'ontologie qu'a proposée M. N. Hartmann, parti, si je ne me trompe, de l'idéalisme logique de Cohen. Cette ontologie se rapproche des sciences objectives idéales que M. Husserl préconisait dans ses *Logische Untersuchungen ;* elle étudie d'une manière critique, les objets en général, dans leurs lois propres, tels qu'ils sont présents à la conscience et en même temps la dépassent. C'est ainsi que la décrit M. Georg Koepgen, qui a essayé de l'appliquer à l'étude de la philosophie religieuse [1]), dans un article vigoureusement pensé ; il ne prétend pas, du reste, s'opposer à la scolastique, mais plutôt prolonger ses doctrines en s'aidant des idées nouvelles dans des questions que les anciens n'ont pas suffisamment éclaircies. Les lois en question ne sont fondées ni dans le sujet ni exclusivement dans l'objet, mais dans l'être, fondement commun de l'objet et du sujet et source de leur union. De cette ontologie découle la réfutation radicale de tout idéalisme et de tout subjectivisme. Sous des formules un peu déconcertantes et qui peuvent prêter à l'équivoque, on peut reconnaître ici, croyons-nous, les doctrines scolastiques de l'être, objet propre de l'intelligence, de la transcendance de l'être, de la forme, principe de l'intelligibilité des choses. Si les scolastiques ont moins expressément adopté dans ces questions l'attitude critique, on ne peut dire qu'ils ont méconnu ces problèmes ; si l'auteur avait examiné plus profondément les notions énumérées, il se serait trouvé en plus complet accord avec eux. Les applications qu'il fait de ses principes à la philosophie religieuse ne sont pas très claires. Il rejette, il est vrai, le « primat de l'amour » et l' « indépendance des valeurs » de Scheler ; il reproche en général à la phénoménologie de confondre l'ordre de la connaissance et l'ordre

*) Voir *Revue Néo-Scolastique de Philosophie,* février 1925, pp. 87-102.

1) *Die Gegenstandstheorie und ihre religionsphilosophische Anwendung, Philosophisches Jahrbuch,* XXXVII (1924), pp. 209-224.

de la réalité. Mais il ne paraît pas avoir une idée très juste de la démonstration thomiste de l'existence de Dieu et, malgré ses protestations, il se rapproche des phénoménologistes sur ce point. Enfin une terminologie défectueuse cause des ambiguïtés fâcheuses : M. Koepgen aime à opposer l'irrationnel au rationnel comme le fait qui s'impose au sujet sans qu'il soit susceptible d'explication ; le mot a déjà été trop employé dans un autre sens, précisément en philosophie religieuse, pour qu'il ne faille pas éviter cette nouvelle acception.

Je signalais l'an dernier [1]) les travaux du R. P. Gredt, O. S. B., sur la connaissance sensible, avec le regret de ne pas pouvoir m'y étendre. Grâce à l'obligeance du savant auteur, il est possible de combler maintenant cette lacune. Deux ouvrages ont été consacrés par lui à ces questions ; l'un, plus étendu, est rédigé en allemand et destiné au grand public autant qu'aux spécialistes ; il ramène à la question de l'objectivité des sensations le problème de la connaissance du monde extérieur [2]). Après avoir exposé le point en question et les opinions en présence, l'auteur décrit les différents sens et leurs objets respectifs, en vue d'établir la vérité du « réalisme naturel ». Il répond ensuite aux difficultés qu'on lui oppose, spécialement au nom de la théorie des énergies spécifiques. Le développement, toujours clair et méthodique, est parfois un peu lent, avec ses répétitions perpétuelles des mêmes réponses, nécessitées, il est vrai, par l'insistance des adversaires. Dans une autre dissertation, latine, celle-ci, le R. P. serre de plus près encore la question et présente ses arguments et ses réponses le plus souvent sous la forme d'une discussion en forme, sans exclure les développements explicatifs [3]). Le but de cette étude, comme de la précédente, est de fonder une théorie critériologique ou métaphysique (car l'auteur rapporte à bon droit la critique de la connaissance à la métaphysique). Pour cela, il commence par donner des notions générales sur la connaissance, puis il étudie en psychologue les divers sens et enfin il conclut en métaphysicien en défendant contre l'idéalisme et le

1) *Bulletin d'épistémologie, Rev. Néo-Scol. de Phil.*, XXVI (1924), pp. 110-111.

2) *Unsere Aussenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis.* Innsbruck, Tyrolia, 1921. In-8°, VIII-332 pp.

3) *De cognitione sensuum externorum, disquisitio psychologico critica circa realismum criticum et objectivitatem qualitatum sensibilium*, ed. altera. Romae, Desclée, 1924. In-8°, VIII-158 pp.

« réalisme critique » la théorie qu'il a élaborée. La première partie présente en un excellent raccourci la théorie scolastique de la connaissance considérée au point de vue ontologique et aboutit à cette définition « Cognitio est actio metaphysica qua immaterialiter habetur forma » (p. 13). Cette doctrine est également exposée très clairement et défendue contre les objections suaréziennes dans une dissertation du savant professeur parue dans le recueil des *Xenia thomistica* [1]). Elle me paraît cependant devoir être placée plutôt au terme qu'au début d'une étude de critique de la connaissance ; ou du moins elle devrait se développer parallèlement avec celle-ci et ne pas être posée d'emblée en faisant appel à des principes que les adversaires idéalistes contesteraient sans aucun doute.

Le P. Gredt combat le réalisme critique avec autant d'énergie que l'idéalisme ; bien qu'il ait partagé autrefois cette manière de voir, il y voit maintenant un réel danger pour une théorie réaliste de la connaissance : s'il est, pour les idéalistes un acheminement vers la vérité, il est, pour les réalistse, la pente vers l'erreur. Il défend donc la connaissance immédiate des objets ou le « réalisme naturel ». Ce réalisme n'est pas sans critique, il ne nie pas la part de subjectivité qui intervient dans la connaissance des objets extérieurs ; mais, tandis que le réalisme critique sacrifie purement et simplement la réalité des qualités secondaires et en fait de pures données subjectives d'où l'on passerait au monde objectif, il pose en principe que tout ce que le sens atteint, il l'atteint directement et véritablement ; il suffit de distinguer, à la lumière non seulement du sens commun et de l'expérience vulgaire, mais aussi de la physiologie, de la physique et de la psychologie expérimentalale, ce qui est vraiment l'objet immédiat des sens. C'est ici que le P. Gredt croit devoir corriger et compléter les doctrines des anciens scolastiques et proposer une théorie en partie nouvelle. La connaissance doit avoir lieu dans le sens même, et strictement au contact de l'objet. La *species impressa*, où les anciens reconnaissaient l'influence du milieu, ne peut en dépendre ; c'est une réalité purement psychique, une qualité de la première espèce, entièrement distincte des modifications physico-chimiques qui en accompagnent la production. L'objet du sens est ce qui est directement en contact avec lui, la lumière intraorganique, le son produit dans l'oreille, la pression cutanée, etc. Cet objet est déjà transsubjectif, distinct de la faculté connaissante ; de plus, par son intermédiaire, le sens connaît l'objet éloigné, la

1) *De unione omnium maxima inter subjectum cognoscens et obiectum cognitum, Xenia thomistica,* Romae, 1924, pp. 303-318.

qualité sensible qui se trouve dans l'objet physique extérieur, et qui est représentée par l'objet immédiat ; le sens a un double objet essentiel *(per se)*, l'un immédiat, l'autre médiat, et celui-ci est perçu au moyen du premier, sans raisonnement. Il n'y a pas de « pont » dans la connaissance du monde extérieur, puisque l'objet immédiat des sens est réel et non purement psychique ; toutefois, le toucher principalement sert d'intermédiaire pour la connaissance des objets physiques.

On reconnaît la théorie soutenue aussi par le P. de la Vaissière, le P. Gény et d'autres. Le P. Gredt la présente avec une franchise sympathique. Il a fort bien vu qu'il importait de tenir compte des faits de relativité des sensations que montre la psychologie expérimentale ; il a compris que les théories anciennes devaient être adaptées et il a bien posé le principe que la part de théories scientifiques qu'elles contenaient devait être revisée, alors que les principes philosophiques restent intacts. Mais, en voulant trop bien affirmer l'objectivité et le caractère immédiat de la connaissance sensible, il s'est écarté sans raison, semble-t-il, de l'attitude plus prudente des anciens. Il est plus simple et plus conforme aux faits d'admettre l'influence du milieu dans la production de l'espèce impresse ; il faut ajouter que le sens ne perçoit l'objet que pour autant qu'il est en rapport avec l'organisme ; ces restrictions peuvent servir de point de départ à une critique détaillée des sensations. L'objet intraorganique admis par le P. Gredt n'est qu'un moyen, plus difficile, semble-t-il, de répondre à la même exigence. Il paraît malaisé de sauvegarder l'objectivité de la connaissance des objets physiques au moyen de ces objets intraorganiques : comment sait-on que ceux-ci représentent fidèlement les premiers ? Par quels procédés le sens voit-il l'objet extérieur dans son objet propre ? Il y a là une difficulté analogue à celle que le R. P. oppose aux réalistes critiques qui admettent la production d'une espèce expresse par les sens externes. Le P. Gredt admet que les scolastiques anciens n'ont pas parlé de cet objet intraorganique ; on ne peut pas non plus, quoi qu'il dise, lui identifier l'espèce intentionnelle.

Est-il vraiment nécessaire de rattacher aussi étroitement que l'auteur la thèse épistémologique de l'objectivité du monde extérieur ou physique à celle des qualités sensibles ? Quoi qu'il en soit des interprétations que pourraient nécessiter les données de la psychologie, il paraît à de bons esprits que l'on peut admettre une perception directe des réalités physiques, tout en considérant les qualités sensibles formelles comme plus ou moins élaborées par nos sens ;

ainsi le P. de Sinéty, ou encore le cardinal Mercier [1]). Du moins faudrait-il distinguer plus complètement la connaissance sensible de la connaissance intellectuelle, même dans cette opération assez complexe qu'on appelle d'un terme simplificateur la connaissance du monde extérieur. Quoi qu'il en soit, les livres du P. Gredt constituent un travail des plus complets sur une question importante ; le problème est envisagé avec ampleur, et la thèse de l'auteur est développée avec toute la clarté et la force dont elle est susceptible.

* * *

Par une heureuse coïncidence, dans divers pays on a étudié la nature de la science historique : outre des points particuliers où plusieurs auteurs se sont rencontrés, cette étude a provoqué d'intéressantes réflexions sur l'ensemble de la connaissance.

La plus considérable de ces études est le livre de M. le Dr Johannes Thyssen, Privatdozent de philosophie à l'université de Bonn [2]). C'est une étude de logique, l'auteur y insiste à plusieurs reprises ; elle garde un caractère nettement formel et abstrait ; souvent M. Thyssen procède par exemples fictifs, méthode qui peut simplifier les alternatives et mettre en évidence les théories proposées, mais qui n'est pas sans avoir un air assez artificiel. Comment l'histoire se constitue-t-elle comme science distincte de toutes les autres ? Comment diffère-t-elle, en particulier, des sciences naturelles et sociales qui ont pour objet le général, les lois stables ? L'histoire étudie l'individuel, elle veut, suivant le mot de Ranke, dire ce qui s'est passé. Comment caractériser cet individuel ? Faut-il, avec Rickert, le définir par son contenu, et insister sur le fait que le fait historique est unique, qu'il est constitué par la rencontre de notes qui ne se retrouvent pas unies une seconde fois ? Bien qu'en fait il en soit généralement ainsi, l'histoire ne doit pas se limiter de la sorte ; le simple principe de l'unicité dans le temps suffit à indiquer l'objet matériel de l'histoire et sa forme logique. Toute connaissance est une représentation d'une partie de l'univers ; le choix de la partie que l'histoire étudie est déterminé par ce qui est rendu présent à tous au moyen des effets que les événements ont produits dans la suite de l'évolution humaine ; cette évolution est véritablement unique, et l'on ne peut admettre avec Spengler que

1) Cf. *Psychologie*, I, n. 75, 80, 93-94, 8e éd. Louvain, 1908.

2) *Die Einmaligkeit der Geschichte, eine geschichtslogische Untersuchung*, Bonn, Cohen, 1924, In-8°, 259 pp. Prix : br. 6 Mk 50, rel. 9 Mk.

les mêmes cycles se reproduisent et que les événements n'ont pas de position absolument déterminée dans le cours de l'évolution. Au point de vue formel aussi, le fait d'être arrivé à un moment du temps suffit à individuer les événements et à déterminer l'objet de l'histoire. L'espace intervient aussi dans l'individuation, mais il ne constitue pas formellement l'objet de l'histoire, mais bien celui de la géographie. Une difficulté se présente à propos de concepts intermédiaires que l'on rencontre souvent en histoire, les notions comme « le paysan allemand au xve siècle » ; « l'économie allemande après la guerre de Trente Ans » ; ce sont, dit M. Thyssen, des « formes mixtes » *(Mischformen)*, des « individus intermédiaires » *(mittlere Individuen)* ; mais ce qui les détermine et en fait non de simples concepts généraux, mais des objets de l'histoire, c'est leur individuation dans le temps. Bref, le même principe permet d'assigner à l'histoire, science de l'individuel dans le temps, à la géographie, science de l'individuel dans l'espace et aux sciences empiriques de la société comme de la nature, sciences du général, leur place mutuelle et leur rôle dans l'intelligence de la structure de l'univers.

M. Thyssen ne se préoccupe pas du problème général de la connaissance, mais on a l'impression que s'il le faisait, il parlerait dans le sens du réalisme. Ses idées sur l'individuation des choses par le temps et l'espace et des événements par le temps (comme note principale) s'accordent avec l'ontologie thomiste. La thèse de l'histoire science de l'individuel coïncide avec les idées que j'ai développées naguère ici même [1]). Ne pourrait-on pas résoudre plus simplement que ne le fait M. Thyssen la question des « individus intermédiaires » au moyen de la notion d'idée collective ? Malgré la subtilité peut-être excessive de certaines considérations et l'allure souvent laborieuse du développement, on tirera profit de ce livre bien systématisé.

La question de la différence entre l'histoire et les sciences a été traitée il y a déjà quelques années dans un « Symposion » publié dans le *Mind*, par MM. R. G. Collingwood, A. E. Taylor, F. C. S. Schiller [2]). Le premier a défendu avec ingéniosité l'identité des deux groupes de disciplines, qui doivent en dernière analyse s'appliquer

1) *La connaissance historique, son objet et sa nature, Rev. Néo-Scol. de Phil.*, XXIV (1922), pp. 93-118.

2) *Are History and Science different kinds of knowledge? Mind*, N. S. XXXI (1922), pp. 443-466.

au réel individuel ; leurs procédés sont du reste abstraits de part et d'autre. M. Schiller, on pouvait s'y attendre, a soutenu les mêmes idées : dans le réel l'histoire se réserve l'étude du passé, tandis que la science prévoit et domine l'avenir ; la première est généralement beaucoup moins certaine, parce qu'elle ne dispose pas de l'expérimentation. M. Taylor, dans une contribution judicieuse et nuancée, a montré la différence entre les deux ordres de recherches en insistant sur la différence de points de vue : l'histoire considère les faits comme tels, *sub specie temporis*, la science s'occupe des implications logiques, des lois générales. Toutes deux évidemment s'appliquent au réel, mais non de la même manière.

Les questions épistémologiques les plus importantes sont abordées par M. Jacques Chevalier dans un travail destiné à servir d'introduction à une étude historique [1]). La science a pour but la connaissance du réel, et elle se constitue par une expérience qui seule permet de donner leur vrai sens aux indices qu'elle utilise dans ses démonstrations. « L'expérience personnelle d'une réalité donnée, sous la forme confuse où la révèle l'intuition, est le point de départ de toute recherche. Sous la forme élaborée où la livre le travail analytique opéré sur l'intuition, elle en est le point d'aboutissement, le terme et le but. Tout travail scientifique complet n'est ainsi que la mise en œuvre d'une expérience personnelle » (pp. 6-7).

La science qui veut atteindre son objet d'une manière complète et sûre, ne peut se contenter de le considérer analytiquement, en abstrayant successivement les divers aspects, elle doit aussi réunir les résultats de ses investigations en une unité synthétique qui rejoint le point de départ. L'application de cette méthode, la fidélité à se soumettre et à se conformer à la réalité étudiée a montré à l'auteur la fausseté des systèmes idéalistes et néo-idéalistes, théories qui ne voient dans la science qu'une construction du réel au moyen de concepts. La science doit être franchement réaliste et poser l'existence des êtres auxquels son devoir est de se conformer. Elle doit viser à reproduire l'ordre même de la nature dans la connaissance. Mais l'être est individuel, et l'individu ne peut être connu que par synthèse, puisque l'analyse n'atteint que des aspects isolés, abstraits. Il faut donc rejeter le prétendu axiome suivant lequel la science n'a pour objet que l'abstrait, le général, et affirmer

1) *Pour une science de l'individuel. Introduction à un essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au Pays de Galles.* Paris, Alcan, 1923. In-8°, 31 pp. Prix : 5 fr.

qu'une science de l'individuel n'est pas seulement possible, mais qu'elle est le but dernier de toute science. La réalité connue par la science n'est pas seulement un jeu de phénomènes, elle est une idée manifestée par les phénomènes. Le fait dépend des causes et la connaissance parfaite consisterait à connaître celles-ci ; mais la plupart du temps nous connaissons seulement les conditions et nous ne pouvons pas conclure avec certitude de la cause aux effets ; ainsi le déterminisme des conditions qui est celui de la science humaine, se concilie avec la contingence du réel.

On reconnaîtra dans ces réflexions un retour, avoué du reste, à des idées traditionnelles, bien que présentées plutôt sous le patronage et avec la terminologie de Boutroux, de M. Bergson ou tout au plus de Descartes. Les idées de M. Chevalier sur la contingence et la détermination paraissent encore hésitantes et sa déduction du caractère spirituel de la Cause Première est assez laborieuse. Les analyses thomistes de ces notions préciseraient heureusement les thèses développées ici : la causalité morale, qui est loin d'être claire par elle-même, y est rattachée à des principes ontologiques supérieurs. La science n'y est pas non plus réduite à une étude des concepts pour eux-mêmes ; la science, comme toute connaissance humaine, est un moyen d'atteindre le réel, qui est évidemment individuel ; mais, étant la forme la plus développée de la connaissance humaine en ce qu'elle a de distinctif, l'abstraction, elle ne peut envisager le réel que sous la forme du général. La science n'est pas toute la connaissance ; mais d'autre part l'universel et l'individuel ne sont pas étrangers l'un à l'autre : le premier est l'expression de l'idée qui est présente dans les faits, ou mieux, dans les êtres.

On lira avec profit l'étude érudite et intelligemment sympathique que M. A. Forest a consacrée au livre de M. Chevalier dans la *Revue thomiste* [1]). On y trouvera des rapprochements nombreux avec la pensée de saint Thomas, expliquée par un choix de textes très riche.

Un philosophe roumain, M. G. D. Scraba esquisse une vaste synthèse philosophique en partant de la considération de l'histoire [2]). Le point de vue adopté est celui d'un idéalisme absolu, inspiré

1) « *Pour une science de l'Individuel* ». *Notes sur l'Individualité et la Contingence, Revue thom.* N. S. VII (1924), pp. 79-92.

2) *La dialectique historique, essai d'une métaphysique sociale*, Bucarest, 1922. In-16, 253 pp.

de Hegel et de J. J. Gourd, non sans influence de l'évolutionnisme spencérien. L'être se diversifie pour exister et cette diversité donne naissance au devenir historique. Tandis que la science étudie le stable, l'histoire reproduit ce devenir et le pénètre de plus en plus profondément ; elle voit d'abord au delà des faits les influences générales qu'ils subissent, de la part du milieu, puis elle y trouve la manifestation d'un élément indéterminé, que les religions ont pris pour objet de leurs « jugements contemplatifs » ; cet élément se rapporte en dernière analyse à l'aspect le plus profond de la personnalité humaine. La dialectique historique montre comment cet élément a agi et devient ainsi une métaphysique.

On sait que l'idéalisme de MM. Croce et Gentile s'est principalement affirmé dans la théorie de l'histoire ; réduisant tout être à la pensée actuelle, cet immanentisme finit par identifier entièrement la philosophie et l'histoire. C'est cette théorie qu'a eue surtout en vue le R. P. Silvio Vismara, O. S. B. en étudiant la conception de l'histoire dans la pensée scolastique [1]. Tandis que l'idéalisme actuel confond tous les domaines de l'activité de l'esprit, l'objectivisme scolastique assigne à l'histoire un objet propre, le devenir réel et intelligible des êtres et spécialement de l'activité humaine. L'histoire prend un caractère de plus en plus scientifique à mesure qu'elle en recherche des causes plus profondes et plus universelles ; en dernière analyse, s'élevant jusqu'à Dieu, cause efficiente, exemplaire, finale, Providence, elle est une véritable métaphysique appliquée. Ces vues fort justes sont développées clairement, mais avec une verve que le lecteur étranger trouvera un peu trop éloquente ; on aimerait une discussion plus serrée des théories idéalistes et surtout une étude plus approfondie de la contingence du devenir humain et du mode de connaissance qu'en a l'homme d'après les scolastiques.

* * *

L'exemple du P. Vismara montre combien l'école de Croce et de Gentile s'impose à la discussion des philosophes italiens. Autant et plus encore peut-être par ses interprétations de l'histoire italienne que par ses doctrines d'épistémologie pure, elle a prétendu au

1) *Il concetto della storia nel pensiero scolastico (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, Serie quinta : Scienze storiche,* vol. II). Milano, Vita e Pensiero, s. d. In-8°, VIII-88 pp. Prix : L. 6.

rang de philosophie nationale [1]). Elle s'est fait connaître à l'étranger également, et il est intéressant de constater que deux « Symposiums » de l'*Aristotelian Society* lui ont été consacrés ; dans le premier, M. C. E. M. Joad juge ce néo-idéalisme essentiellement solipsiste, ce que conteste M. C. A. Richardson ; s'il en était ainsi, dit-il, l'hégélianisme, où M. Joad ne veut pas voir de solipsisme, n'échapperait pas au même reproche ; la discussion a fourni à M. F. C. S. Schiller l'occasion de rappeler, avec son humour habituel, qu'à son avis aucune réfutation purement théorique du solipsisme n'est valable, mais que la réfutation pragmatiste ne le cède en rien en valeur logique et convaincante aux démonstrations abstraites [2]).

Une autre discussion porta sur le mysticisme : les connaisseurs que sont Miss Evelyn Underhill et le Rév. W. R. Inge soutinrent avec force et talent la valeur de l'expérience mystique comme source de connaissance ; Miss Underhill reprocha aux néo-idéalistes de réduire cette expérience à une pure illusion, et les explications de M. R. G. Collingwood ne firent que montrer le caractère franchement rationaliste de cet idéalisme [3]).

Les thomistes italiens se sont vus obligés de prendre position de façon de plus en plus nette vis-à-vis de ce mouvement ; ils en soulignent volontiers l'importance : il atteint en effet les tout premiers principes. Le R. P. Gemelli, dans le beau discours prononcé au Congrès de Naples revendique spécialement cette tâche pour son école [4]) ; résoudre le problème de la connaissance dans un esprit de large sympathie pour toutes les recherches sincères, travailler à un approfondissement objectif du thomisme, c'est là un programme excellent, un peu moins neuf, d'ailleurs, que ne pourrait le croire le lecteur non prévenu.

M. Giuseppe Zamboni, un travailleur de ce groupe, souligne, dans une note autobiographique l'impulsion reçue, il y a longtemps

1) Voir l'exposé fort complet de M. C. Schuwer, *La pensée italienne contemporaine. L'idéalisme de Benedetto Croce et de Giovanni Gentile, Revue Philosophique*, CXVII (1924), pp. 351-401.

2) *Is Neo-Idealism reducible to Solipsism ? Aristotelian Society, Supplementary Volume* III, *Relativity, Logic and Mysticism*. London, Williams and Norgate, 1923, pp. 129-147.

3) *Can the New Idealism dispense with Mysticism ? Ib.*, pp. 148-184.

4) Cf. *Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino, Riv. di Filos. Neo-Scol.*, XVI (1924), pp. 89-95.

déjà, du Cardinal Mercier [1]). Les philosophes thomistes qui veulent approfondir les thèses du Docteur Angélique sur la théorie de la connaissance devront examiner les travaux minutieux de cet auteur [2]). Disons-le d'emblée, on ne le fait pas sans fatigue : convaincu que la vérité demande une réflexion sérieuse et s'adressant à des spécialistes, M. Zamboni se sert d'une forme souvent succincte, voire hachée ; il aime les divisions, les tableaux synoptiques, les résumés, et l'on est, à première vue, un peu ébloui de ce luxe de clarté. La « gnoséologie » ou théorie de la connaissance est pour lui la science philosophique fondamentale. La réflexion s'élève, à partir de la pensée naïve, vers une première critique, celle que comporte même la vie pratique, puis les premiers efforts de la science ; cette critique se développe parallèlement à la science elle-même, et finit par atteindre les premiers principes de la connaissance ou la métaphysique. La gnoséologie est donc la toute première discipline, dans l'ordre réflexe ; elle est supposée même par la métaphysique. Aussi ne peut-elle partir d'aucun principe métaphysique supposé admis, comme l'existence de Dieu, la tendance naturelle de l'esprit, etc. Elle ne suppose pas davantage la psychologie au sens courant du mot ; elle doit être une pure analyse de l'acte de connaissance, tel qu'il est immédiatement donné. Dans cet acte, la réflexion trouvera l'objet transcendant ; elle considérera du reste non seulement la simple appréhension, mais surtout le jugement et principalement ceux qui sont impliqués dans toute connaissance ; enfin, on examinera l'enchaînement des sciences. M. Zamboni insiste à juste titre sur le caractère personnel et en quelque sorte incommunicable de la réflexion critique fondamentale. Ses ouvrages, par le soin avec lequel ils sont pensés et par le nombre de textes de saint Thomas qu'ils mettent en œuvre, aideront cette réflexion, même si elle s'oriente dans un sens un peu différent de l'auteur [3]).

1) Cf. *Bollettino di Gnoseologia, ib.*, pp. 226-227. Voir aussi *Introduzione al corso di gnoseologia pura*, p. 11.

2) Voir, outre ses Bulletins de Gnoséologie dans la Revue citée, *L'ordine delle scienze filosofiche e il posto della critica. Nota di gnoseologia intorno al massimo problema, Riv. di Fil. N. S*, XVI (1924), pp. 32-35 ; *Nota gnoseologica, L'esperienza concreta e l'astrazione. La constituzione intima dell' organismo della scienza, ib.*, pp. 136-151 ; et surtout *La gnoseologia dell' atto come fondamento della filosofia dell' essere. Saggio di interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche di S. Tommaso d'Aquino (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, Serie Prima : Scienze filosofiche*, Vol. I, fasc III), Milano, Vita e Pensiero, s. d. In-8°, 159 pp. Prix : L. 8 ; *Introduzione al corso di gnoseologia pura (Pubblic. etc.*, Vol. V). In-8°, VIII-133 pp. Prix : L. 10.

3) Voir la discussion de certaines idées de M. Zamboni dans l'article de

Le R. P. Mario Cordovani, O. P., attire l'attention sur les pages où saint Thomas parle des lois naturelles qui régissent, de la part de l'objet, le développement de l'intelligence, et sont l'indice d'une trancendance atteinte par l'esprit [1]). Le P. Cordovani, sans aller jusqu'à la sympathie que témoigne le P. Chiocchetti, adopte une attitude plutôt déférente vis-à-vis des idéalistes ; ceux-ci reconnaissent de leur côté l'importance de l'effort des néo-scolastiques de Milan, bien qu'ils n'admettent pas l'efficacité de leurs critiques ; ils accusent même d'inconséquence tous ceux qui croient au caractère synthétique de la philosophie sans aller jusqu'à leur immanentisme radical [2]).

* * *

L'ouvrage compact que M. Paul Dupont, ancien élève de l'Ecole Polytechnique, a publié il y a quelque temps déjà [3]), aurait déjà dû être recensé; mais un critique est assez excusable de ne pas l'avoir signalé, car on ne s'est pas empressé de le faire connaître. C'est un programme général de philosophie scientifique qu'on nous propose avec un sérieux essai de réalisation. Après tant d'autres, M. Dupont s'étonne des divergences des philosophes et de l'incertitude de leurs résultats, qui contrastent avec les points d'accord nombreux des

M. Noël, *Le réel et l'intelligence, Rev. Néo-Scol. de Phil.*, XXVI (1925), pp. 12-22. — Sur la notion de l'épistémologie et sa place : G. Garrigou-Lagrange, O. P., *Dans quel ordre proposer les sciences philosophiques, Rev. thomiste,* N. S., VII (1924), pp. 18-34 ; j'ai présenté certaines remarques sur cet article et celui de M Zamboni sur le même sujet dans une notice du *Bulletin thomiste,* I (1924), pp. 148-149.

1) *Oggettività e transzendenza in S. Tommaso d'Aquino, Riv. di Fil. N. S.*, XVI (1924), pp. 241-247.

2) Voir les témoignages dans une chronique de la *Riv. di Fil. N. S., ib.*, pp. 308 318 : *Il giudizio dell' idealismo italiano intorno al nostro movimento neo-scolastico.* — Le P. G. Mattiussi, S. J., a vivement attaqué l'idéalisme italien dans divers articles comme toujours, clairs et vigoureux ; ainsi : *L'Idealismo in Italia, Gregorianum,* I (1920), pp. 252-278 ; *Determinazioni idealiste, ib.*, II (1921), pp. 196-225; III (1922), pp. 178-197, 355-384. La même philosophie et l'exposé qu'en a fait le P. Chiocchetti, O. F. M., ont été soumis à une critique attentive et courtoise par le P. N Monaco, S. J., *Teorie idealiste, ib.*, IV (1923), pp. 17-45, 431-464, 517-566. — On a réédité une brochure du R^me P. A. Lepidi, O. P., *La critica della ragione pura secondo Kant e secondo la vera Filosofia,* Rome, Tip. poligl. Vatic., 1924. In-12, 69 pp.; discussion sommaire, évidemment, mais où sont groupés des textes précieux de saint Thomas.

3) *Les problèmes de la philosophie et leur enchaînement scientifique. Le donné et l'objectif (Bibliothèque de philosophie contemporaine),* Paris, Alcan, 1920. In-8°, VI-386 pp.

hommes de science. La différence doit être due à la méthode ; il faut donc appliquer à la philosophie celle qui a si bien réussi aux sciences ; elle consiste à induire des lois à partir des faits, puis à descendre déductivement de ces lois aux applications qui en confirment la valeur par l'épreuve du succès. La philosophie devra suivre la même marche : seulement elle devra prendre comme point de départ l'intégrité de toutes les données et justifier, par une réflexion plus attentive la valeur de la méthode en général ; sa certitude ne sera du reste pas d'un autre ordre ni d'une valeur plus grande que celle des sciences.

Il importe de bien définir le donné. M. Dupont lui consacre de nombreuses pages qui sont parmi les plus intéressantes de son livre. « Ce donné est l'ensemble de ce que je vois, de ce que je pense, de ce que je veux, etc., c'est-à-dire de tout ce qui tombe sous ma prise *actuelle*. Pour le poser, il faut le *décrire*,... tel qu'il m'est donné, sans aucune omission, ni retouche et sans m'inquiéter de le juger. Ce qui m'apparaît au premier abord, fût-il manifestement illusoire selon mon opinion réfléchie, doit être consigné tel quel dans ma description, car si j'ai pu définir que *cela* n'est qu'une trompeuse *apparence*, c'est donc que *cela m'apparaît* ainsi. De plus, si trompeuse qu'elle soit, cette apparence a au moins la qualité certaine d'être *cette apparence*, tandis que ce que je lui substituerais comme *réalité*, ou du moins, comme ce que j'appelle ainsi, en supposant que j'entende ce mot et celui d'illusion, est sujet à bien des difficultés et des doutes (pp. 11-12) ». Ce n'est donc pas un retour à quelque illusoire état primitif de la conscience, mais une description du *Cogito* très largement entendu. Les précautions, même verbales, de l'auteur, montrent le sérieux avec lequel il prétend mener cette enquête. Elle aboutit à montrer une double série : le donné phénoménal objectif, qualités, rapports spatiaux, etc. et une donnée subjective corrélative, le « je » qui saisit les objets, veut, etc. ; le monde extérieur et la pensée. En analysant ces deux séries de données, je puis constituer avec un minimum de postulats la logique, puis les sciences du pur « donné » ; l'arithmétique, la géométrie, la mécanique rationnelle et les sciences dites inductives, physique, chimie, biologie, « émologie » (science du moi), en tant que limitées au pur donné. Toutes ces sciences, y compris la logique, ont une certitude purement expérimentale, basée sur les règles de la probabilité du succès et confirmée par celui-ci. Elles sont « imposées », comme le donné lui-même, dont le propre est de ne pas dépendre du moi. Entre les sciences, il y a de véritables différences de niveau, des additions réelles ; ainsi la biologie ne peut

pas se réduire totalement à la chimie, ni celle-ci à la physique. Aussi le déterminisme, tout en étant un postulat des sciences, n'est pas absolument rigoureux.

Le donné, tel que le décrit M. Dupont, s'étend déjà plus loin que celui de beaucoup de philosophes, malgré l'attitude solipsiste où l'auteur se confine jusqu'à présent. Mais le donné phénoménal ne se suffit pas à lui-même; les sciences réclament une extension plus grande, une possibilité objective stable de leurs objets. Aussi le « donné » suppose « l'objectif », dont il n'est ni l'image, ni la représentation, mais la « fonction ». Cet objectif consiste d'abord dans les autres « soi », puis dans l'univers matériel, enfin dans le moi conscient, individuel ou social, actuel ou historique.

Tel est dans ses grandes lignes l'essai de M. Dupont. Il a évité l'écueil de la philosophie dite scientifique : se borner à une simple généralisation de l'une ou l'autre loi inductive. Il n'a pas non plus transporté telles quelles les méthodes des sciences dans la philosophie. Cependant il en reste encore trop tributaire. Il ne parvient pas à trouver en lui-même, dit-il, l'intuition des principes et de leur nécessité que les rationalistes et les scolastiques croient avoir et possèdent peut être ; il se contente d'une certitude tout empirique, ou pour mieux dire, il ne peut pas logiquement dépasser la probabilité dans les fondements des sciences et de la philosophie ; à vrai dire, la certitude qu'il cherche, même lorsqu'il analyse logiquement les principes de la connaissance, n'est qu'un état subjectif. Il ne se rend pas compte que la scolastique n'admet pas une intuition des principes au sens propre du mot, comme si les principes étaient des objets indépendants, donnés directement en eux-mêmes ; elle se borne à affirmer que la nécessité des principes est saisie par l'intelligence dès qu'elle juge d'un objet quelconque et comprend les termes de ces propositions, les principes n'ayant pas d'autre existence que celle des jugements qui les expriment ; mais ils énoncent, suivant le mode de l'esprit humain, les conditions objectives sans lesquelles aucune réalité ne peut être comprise ni être. Au reste, M. Dupont semble bien admettre au moins la valeur objective et nécessaire du principe de contradiction, et par le fait il renonce à l'empirisme strict; alors rien ne s'oppose en principe à ce qu'il admette d'autres principes; il dira peut-être que, ce faisant, il ne fait qu'admettre un truisme et que le principe de contradiction n'est qu'une tautologie; mais dans un empirisme conséquent, il n'y aurait pas même place pour une tautologie, car le mot « même » n'aurait plus de sens. M. Dupont, par son idée de l'objectif, est beaucoup plus proche des scolastiques qu'il ne le pense, et ses rai-

sonnements peuvent servir à expliquer et à justifier la substance. Il a tort de leur imputer (p. 301) de confondre la simplicité de l'âme avec celle du moi ; un coup d'œil sur un traité scolastique de psychologie suffit à faire voir que ce sont là deux questions tout à fait distinctes. Quelques réserves que l'on fasse sur les conclusions de l'auteur, sa manière nette et franche de poser les questions, sa recherche de la rigueur méthodique ne peuvent qu'inspirer heureusement ceux qui utiliseront son travail.

Il y a beaucoup à prendre, au point de vue épistémologique, dans le recueil de trois mémoires sur la psychologie religieuse que le P. J. Maréchal vient de rééditer[1]). Le premier, *Science empirique et psychologie religieuse* expose avec beaucoup de finesse la notion de la science rigoureusement empirique, c'est-à-dire phénoménale, et les accrocs qu'elle subit dans la pratique vécue des hommes de science, nécessairement influencés par leurs théories et par une philosophie au moins implicite ; la notion de la contingence des lois naturelles, de la finalité, du déterminisme, y sont aussi précisées. Dans le même mémoire, comme dans ceux qui suivent, le savant auteur insiste également sur la nature de l'intelligence et sa fonction naturelle d'affirmation et d'affirmation absolue, qui devra former l'un des éléments essentiels de sa théorie de la connaissance[2]).

Dans les traités scolastiques d'épistémologie, on a souvent allégué un texte des Questions Disputées de saint Thomas (*De Ver.*, q. 1, a. 9) où l'on a vu à juste titre la synthèse des doctrines thomistes sur la garantie de la valeur de l'intelligence. Mais comment interpréter au juste ce passage ? Faut-il l'entendre d'une réflexion systématique, scientifique, par laquelle l'intelligence justifierait son premier jugement par un second acte distinct ? Ou bien faut-il dire que cette réflexion est présente implicitement dans tout jugement, même spontané ? C'est cette seconde interprétation (présentée aussi naguère par N. Noël, le R. P. Roland-Gosselin, M. Zamboni) que

1) *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. I *(Museum Lessianum, Section philosophique)*. Bruges, Beyaert ; Paris, Alcan, 1924. In-8°, VIII-266 pp. Prix : 12,50 fr.

2) Une communication du P. Maréchal sur ses théories épistémologiques se trouve dans l'article de M. J. Maritain, *A propos des Cahiers du P. Maréchal*, *Rev. thom. N. S.*, VII (1924), pp. 416-425. — Le livre de M. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre*, a été signalé dans le dernier numéro de la *Rev. Néo-Scol. de Phil.*

défend, en l'expliquant et en l'approfondissant, le R. P. Charles Boyer, professeur à l'Université Grégorienne [1]). La vérité connue est l'objet propre de l'intelligence et elle doit se trouver dans le jugement direct aussi bien que dans le jugement réflexe ; elle le sera, si dans tout jugement l'intelligence a conscience de sa nature qui est de se conformer aux choses ; et elle pourra le faire parce qu'elle est essentiellement présente à elle-même et qu'elle n'a pas besoin de nouvelles idées pour opérer cette réflexion. Les textes parallèles de la *Somme théologique* et du *Commentaire sur la Métaphysique* confirment cette explication.

Le commentaire du R. P. Boyer donne bien la clef de ce texte fameux. On peut ajouter que l'épistémologie scientifique n'a d'autre but que de faire explicitement, systématiquement et universellement cette réflexion qui se trouve confusément dans tout jugement.

R. Kremer, C. SS. R.

COMPTES RENDUS

Rev. John O' Neill, *Cosmology. An Introduction to the Philosophy of Matter.* Volume I. Londres, Longmans, Green and C°. Un vol. gr. in-12, de XI-309 pages, rel. 12/6 net.

Docteur de l'Institut de Philosophie de Louvain, l'auteur enseigne avec éclat la Métaphysique spéciale au collège de S. Patrick à Maynooth.

En cet essai de cosmologie, son but est de rétablir, entre les sciences et la philosophie aristotélico-thomiste de la matière, un contact qu'il estime nécessaire, puisque la philosophie sort des faits. L'originalité qu'il poursuit, c'est de réaliser, dans l'exposé des problèmes métaphysiques, une grande fidélité à la méthode historique.

Il divise en deux périodes la spéculation cosmologique. La première va de Thalès à Suarez, elle est exposée dans la publication présente. La seconde fera l'objet d'un autre volume, comprenant

1) *Le sens d'un texte de saint Thomas, De Veritate*, q. 1, a. 9; *Gregorianum*, V (1924), pp. 424-443.

l'exposé de la science physique et mécanique depuis Galilée jusqu'à Einstein. La philosophie de la matière depuis Descartes jusqu'à nos jours y sera étudiée et critiquée. Comme conclusion se trouvera établie cette thèse : *Mieux qu'aucun autre système, la cosmologie scolastique est à même de réaliser une synthèse féconde des résultats acquis par la science et par la philosophie moderne.*

L'Introduction du présent volume expose d'abord l'éclosion simultanée de la science et de la philosophie de la nature dans la pensée grecque; ensuite apparaît le conflit moderne entre l'idéal que poursuit la science et ce que veut réaliser la cosmologie. Une cloison étanche s'établit et ainsi disparaît insensiblement l'importance que, comme base de la théodicée, saint Thomas attribuait à la philosophie de la nature. Nous attendons avec l'intérêt le plus vif l'exposé que M. O' Neill fera de ce thème qui nous paraît prêter le flanc à la discussion.

Les quatre premiers chapitres sont consacrés à la philosophie grecque, surtout à l'aristotélisme. Les classiques en la matière : Zeller, Burnet et Diels sont intelligemment mis à contribution.

Les cinq chapitres suivants renferment, sur la philosophie de la matière, l'exposé des vues de saint Thomas, de Scot, de Suarez.

Hylémorphisme, prétendus accidents de la matière première, unité, origine de la forme substantielle, modes d'union, distinction de l'essence et de l'existence, individuation, subsistence, origine des accidents, leur existence, leur individuation, la notion des modes intrinsèques constituent le thème des chapitres V et VI. A un exposé historique de cette sorte, il serait peut-être exagéré de demander une scrupuleuse fidélité respectant jusqu'aux nuances, tout autant qu'un approfondissement s'attachant à découvrir la source même des divergences des synthèses métaphysiques différentes aboutissant aux mêmes résultats. L'auteur pourtant montre trop peu, à notre avis, ce qui sépare le timide essai de systématisation de Suarez, réclamant sans cesse la confirmation expérimentale, et le formalisme exagéré de Scot, de la métaphysique hardie, sûre d'elle-même de l'Ange de l'Ecole. Dans la question de la possibilité de l'existence d'une matière sans forme (p. 131), dans la question de la distinction entre l'essence et l'existence dans le fini, déclarée à tort de peu d'importance (p. 161), l'auteur abrite son indécision sous l'autorité de Soto usant de textes bien connus et très souvent cités.

Notons ici quelques inexactitudes de détail.

1° Dans la question de la matière des corps célestes (p. 122), on dit dans la note 4 correspondante (p. 286) que saint Thomas n'était

pas si convaincu « à une période de sa vie où il écrivait la Iª P., le Com. sur la Phys. et le *De Angelis* ». On renvoie alors non seulement au *Com. in lib. Sent.*, ce qui est justifié, mais aussi au *De Spir. creaturis,* ce qui ne l'est point. Cette question disputée fut écrite à la fin de la carrière de saint Thomas, en 1269, pendant le dernier séjour qu'il fit à Paris, dans sa polémique dirigée contre l'averroïsme. Même si l'on admet avec Mgr Grabmann, sur la foi du mss. latin Clm. 3827 Bb. d'Etat de Munich, que cette question fut écrite à Rome ou à Viterbe, encore en faut-il placer la rédaction en mars 1266 ou au printemps 1268. C'est donc un écrit de la pleine maturité du génie de saint Thomas.

2° Il est inexact d'écrire à la p. 167 à propos de la subsistence : « His general view (il s'agit de la thèse du Cardinal Cajetan) was endorsed by Suarez and his disciples ». Le célèbre Jésuite insiste longuement sur la différence qui sépare sa thèse du *modus limitativus* de celle de Cajetan. D'après Suarez un partisan de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans le fini ne peut pas défendre la thèse de Cajetan; on ne peut non plus l'attribuer à saint Thomas, ni d'après lui, ni d'après la vérité.

3° Enfin, l'auteur écrit à la même page : « A few Thomists ... identified subsistence with the existence of the essence ». D'après ces thomistes, qui ne sont pas si peu nombreux, la subsistence comporte essentiellement non pas la seule existence individuelle, mais *à la fois l'essence individuée et l'esse proprium.*

Dans les chap. VII et VIII sont examinées les questions suivantes : essence et propriétés de la quantité, le continu et ses parties, les qualités primaires et secondaires, la perception sensible, la lumière, la gravité, la densité, la *figura*, l'*impetus*, l'activité, la causalité transitive, l'action à distance.

Dans le chapitre IX sont étudiés la puissance et l'acte, la génération, la corruption, l'altération, le mouvement local, les corps célestes et sublunaires, la possibilité d'un mouvement à l'infini. On le constate, le programme est complet et bien ordonné.

Le chapitre final expose la décadence de la cosmologie scolastique sous le coup des sarcasmes des humanistes, par suite aussi des découvertes scientifiques des antiaristotéliciens auxquels ne surent pas tenir tête des scolastiques incapables et désarmés.

Enfin un mot de la restauration thomiste qu'inaugura Léon XIII, termine le volume. Souhaitons à ce manuel la plus large diffusion dans le public de langue anglaise. L'auteur a bien mérité du mouvement néo-scolastique. Avec un intérêt bien sympathique nous attendons son second volume.

N. Balthasar.

Auguste VALENSIN, chargé de cours à la Faculté Catholique des Lettres de Lyon, *A travers la Métaphysique*. Paris, Beauchesne, 1925. Un volume in-8° de 253 pages. Prix : 20 frs.

Dans l'article *Panthéisme* du *Dictionnaire apologétique* publié par le R. P. A. d'Alès, l'auteur avait « doté d'un état civil avant qu'il fût », un ouvrage que les lecteurs de la *Revue néo-scol. de Phil.* appelaient de tous leurs vœux. Une étude longue et fouillée des philosophes allemands dont des fragments consacrés à Kant et à Fichte avaient paru dans la *Revue de Philosophie* et dans les *Recherches de Science religieuse,* permettait au P. Valensin de faire du panthéisme un exposé historique consciencieux en même temps qu'une remarquable clarté d'exposition le mettait à même de projeter de la lumière sur un espace où tant d'autres avaient à l'envi accumulé les ténèbres.

La maladie, hélas ! a définitivement rejeté « dans le domaine des futuribles » ce livre si longtemps espéré. Nous le regrettons amèrement.

Le présent volume réunit divers articles dispersés dans différents périodiques depuis 1908 jusqu'à 1924 et dont déjà nous avons parlé dans cette Revue. Le livre I est consacré au criticisme kantien ; le livre II, au panthéisme ; le livre III, à ces notes de métaphysique, délices des lecteurs de la *Revue de Philos.* et de la *Revue pratique d'apologétique,* où se déploie un admirable talent de haute vulgarisation ; le livre IV, enfin, renferme une théorie de l'analogie avec la critique des positions de Maimonide, de Kant et de M. Leroy, en même temps que 13 pages sur « l'histoire de la philosophie d'après Hegel ».

Remercions vivement l'auteur d'avoir bien voulu rassembler ces différents morceaux et de nous consoler quelque peu par là de notre profonde déception.

Au moins voulons-nous croire qu'avec le même souci de vérité, de précision et de grammaire la fine plume de l'auteur se plaira à errer encore bien souvent « à travers la métaphysique ».

N. BALTHASAR.

Dr Fr. DE HOVRE, *Paedagogische Wijsbegeerte*. 's Hertogenbosch-Antwerpen, Malmberg, 1924. — Un vol. in-8°, 378 pp. — 21 fr.

M. De Hovre, professeur à l'Université féminine d'Anvers, vient de publier un ouvrage fort intéressant qu'il intitule : Philosophie pédagogique. Il essaie de montrer comment les systèmes de philo-

sophie et les théories pédagogiques se sont influencés mutuellement, comment toute conception de la pédagogie est étroitement liée à une conception du monde. L'ouvrage contient une abondante bibliographie qui témoigne de connaissances étendues et de vastes lectures. L'auteur passe en revue les principaux systèmes philosophiques et les range en trois grandes catégories qui s'inspirent d'une conception matérialiste, socialiste ou nationaliste de l'univers; il traite en même temps des théories pédagogiques qui en découlent, ainsi que de leurs principaux représentants, et en fait la critique. Il s'arrête particulièrement aux doctrines qui semblent un acheminement vers la théorie catholique de la pédagogie, surtout à celle de F. Foerster, qui apparaît comme une vaste synthèse, tenant le milieu entre différents systèmes unilatéraux.

L'ouvrage fait l'impression d'une véritable anthologie, où des extraits nombreux de divers auteurs se trouvent reproduits en des traductions d'une fidélité remarquable et donnent à l'ensemble de l'ouvrage vie et couleur. On peut se demander pourtant si les textes cités suffisent toujours à prouver à eux seuls les thèses de l'auteur. Parfois aussi il ne paraît pas avoir échappé entièrement au danger de tomber dans la rhétorique ; ses exposés ne sont pas non plus exempts de répétitions. Il possède une vraie maîtrise pour donner d'un mot frappant la caractéristique d'un système, en faire ressortir la faiblesse et la fausseté. Ses réfutations sont cependant parfois trop laconiques, au point de ressembler à de simples affirmations.

Ce qui constitue le mérite réel du livre c'est sa valeur didactique : les professeurs, les instituteurs et tous ceux qui s'intéressent à la pédagogie trouveront énormément à y puiser : c'est pour eux que l'auteur a en quelque sorte vulgarisé, avec une grande clarté, les bases philosophiques des différents systèmes de pédagogie.

Il faut admettre avec M. D. H. que l'Antinaturalisme marque un heureux retour vers une conception plus saine de la vie, mais dans la mesure où ce mouvement d'opposition vient aboutir au Pragmatisme ou à une Philosophie de l'action, il repose, lui aussi, sur un fondement peu solide. Sur ce point on aurait désiré une critique un peu plus étendue.

Et quand M. D. H. affirme que les sciences particulières ont pour objet le réel, les hommes de science modernes ne seront pas tous d'accord avec lui ; non plus que tous les philosophes scolastiques, quand il dit que c'est la tâche de la philosophie de construire une synthèse, une conception de la vie en partant des données des sciences particulières.

L'auteur partage entièrement les vues bien connues d'Eucken sur les rapports entre saint Thomas et Kant. Mais sur ce point un revirement dans les idées paraît se dessiner ; qu'on relise les paroles prononcées par le R. P. Gemelli et M. Arthur Liebert au Congrès international de Philosophie de Naples (1924) : tous deux insinuent plus ou moins clairement que le Dogmatisme et le Criticisme ne sont pas irréductiblement opposés.

Ces quelques remarques n'ont pas la prétention d'enlever quoi que ce soit à la valeur très réelle du travail de M. De Hovre. Espérons que bientôt nous pourrons nous réjouir de voir paraître le second volume qui viendra compléter cette œuvre de grand mérite.

P. Jac. VAN DER VELDT.

W. SCHMIDT, S. V. D., *Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, Kempten, Kösel, 1923, In-8°, x-228 pp.

On connaît le succès des théories de M. Rudolf Otto sur la psychologie religieuse : la religion est, selon lui, l'effet d'un sentiment irréductible à d'autres activités, proprement irrationnel, où domine l'horreur sacrée de l'Être dont l'homme se sent complètement dépendant, du « Saint ». Ce sentiment ne se rationalise que progressivement ; il se développe en passant par des phases préparatoires à la religion proprement dite, la magie, l'animisme, le totémisme.

Il était intéressant de savoir ce que pensaient de cette synthèse les ethnologues. Le P. Schmidt, l'éminent directeur de l'*Anthropos*, nous donne ici un jugement précis, modéré et courtois dans la forme, mais très sévère pour le fond. L'information de M. Otto est absolument insuffisante ; il rapproche des faits de date et d'origine différentes, il ne remonte pas jusqu'aux véritables primitifs ; il s'appuie sur des préjugés évolutionnistes et diminue sans raison la valeur intellectuelle des primitifs, parmi lesquels il a dû se trouver des génies aux temps reculés des premières inventions. L'idée de Dieu apparaît avec des caractères nettement rationnels, quoique très simples chez les véritables primitifs : elle s'appuie sur la causalité (notion qui ne manque nullement à ces esprits), elle unit à la divinité l'idée de l'ordre moral. Les éléments irrationnels ou émotionnels se rattachant à la terreur sont ordinairement d'origine tardive et dus à la décadence de l'idée primitive ; ils sont aussi en relation étroite avec le sentiment du péché, qui est leur origine naturelle.

Une deuxième partie étudie le caractère rationnel de l'idée de

Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et discute contre Mgr Söderblom la prétendue opposition entre Jahvé et Elohim. Le quatrième chapitre de cette partie montre les origines historiques de la théorie d'Otto chez Luther, en passant par Kant, Schleiermacher et Fries.

Enfin, une dernière partie examine le rôle respectif de l'intelligence et du sentiment dans la connaissance de Dieu et du Christ ; loin de s'opposer, ces facultés se complètent, sans se confondre. Le P. Schmidt se montre ici psychologue avisé et esprit juste, comme il l'avait déjà fait dans ses travaux sur la méthode de l'ethnologie. Il insiste sur la nécessité de la synthèse pour l'interprétation des témoignages historiques et sur le vrai rôle de l'expérience religieuse, qui doit toujours être guidée par la raison. Le sentiment favorise la connaissance par une disposition générale, une sympatie pour l'objet étudié, non par des coups de volonté ou en se substituant à la raison ; de même l'expérience doit consister, non à éprouver des émotions religieuses, mais à vivre la religion, comme dit une heureuse formule de l'auteur (nicht blosses Erleben... sondern leben... p. 165).

Il faut laisser aux biblistes la discussion de la théorie du P. Schmidt sur la structure strophique du Nouveau Testament, rappelée pp. 106-107, sans grande utilité, et adoptée dans les traductions données, on ne sait trop pourquoi, en appendice.

La discussion du P. Schmidt, si elle n'embrasse pas toute la théorie d'Otto et ne signale guère ses mérites positifs, dépasse cependant la polémique actuelle ; psychologues, philosophes et historiens trouveront à apprendre dans ces pages sereines et claires.

R. Kremer, C. SS. R.

Joseph Maréchal, S. J., *Etudes sur la psychologie des mystiques (Museum Lessianum. Section philosophique).* Tome I. Bruges, Beyaert et Paris, Alcan, 1924. In-8°, viii-267 pp. Prix : 12,50 fr.

Il est fort heureux que le P. Maréchal se soit décidé à réunir en volumes ses études sur la psychologie des mystiques. N'est-ce pas par là que s'est manifesté d'abord l'attrait du savant biologiste pour les questions philosophiques ? Outre les articles qu'on devait chercher dans divers périodiques, le R. P. nous promet des travaux inédits.

Le Tome I contient trois études : La première, *Science empirique et psychologie religieuse,* précise les conditions de la collaboration entre psychologues croyants et non croyants, métaphysiciens et

non métaphysiciens, ou plutôt, partisans, avoués ou non, de l'une ou l'autre métaphysique, pour l'étude des faits religieux. Outre les considérations sur la théorie de la connaissance signalées ailleurs (cf. *Bulletin d'Epistémologie,* p. 205), on y trouve des remarques très pertinentes sur les erreurs de méthode auxquelles la psychologie religieuse est exposée dans la pratique.

La deuxième, *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques,* analyse la psychologie du sentiment de réalité en général et conclut qu'on ne peut le réduire à une objectivation qui résulterait d'un simple caractère des images et des sensations ou de leurs combinaisons, ou encore d'un sentiment subjectif quelconque. Le jugement de réalité résulte de la tendance foncière de l'esprit, orienté vers l'Etre ; le doute est subséquent. Les faits de la psychologie des mystiques exigent, pour être interprétés sans parti pris, une intuition de l'Etre absolu, qui est dans le sens de cette orientation foncière de l'intelligenee. La psychologie pure, conformément aux principes posés dans le premier article (qui fut d'ailleurs publié primitivement après celui-ci), conduit à la métaphysique, voire à la théologie.

Le troisième article, *Sur quelques traits distinctifs de la métaphysique chrétienne,* reprend d'une manière synthétique les mêmes thèses et donne un excellent aperçu des faits de la mystique et des questions qu'ils soulèvent.

Le texte des articles a été à peine retouché en quelques rares endroits. La bibliographie, sans vouloir être complète, a été mise à jour et sera très utile, ne fût-ce que par les notes critiques qui la précèdent.

On se doute bien que nous ne pouvons donner une idée juste du contenu de ces pages très pleines, tant pour la pensée générale que pour les observations de détail. Ceux même qui n'admettent pas toutes les interprétations de l'auteur ne manqueront pas d'étudier ce précieux recueil.

R. Kremer, C. SS. R.

CHRONIQUE

NOMINATIONS. — Le R. P. G. KOPPERS remplace le R. P. G. Schmidt à la direction de la Revue *Anthropos*.

— A la Faculté de Philosophie de l'Université catholique de Paris un cours de psychologie zoologique a été inauguré cette année. Le titulaire est M. Paul VIGNON.

DÉCÈS. — Le 18 janvier 1925, est décédé, à l'âge de 58 ans, John Ellis Mc TAGGART, lecturer à Trinity College, Cambridge, auteur de plusieurs ouvrages philosophiques, entre autres, d'études importantes sur Hegel :

Studies in the Hegelian Dialectic (1896),

Studies in the Hegelian Cosmology (1901),

A Commentary on Hegel's Logic (1910).

D'un grand ouvrage *The Nature of Existence,* le premier volume seul a paru (en 1921) ; mais le manuscrit du second a été retrouvé au complet dans les papiers de l'auteur et fera l'objet d'une publication prochaine.

— James WARD, professeur de philosophie à l'Université de Cambridge, est mort le 4 mars, âgé de 82 ans. Il a publié les ouvrages suivants : *Naturalism and Agnosticism* (1899) ; *Realm of Ends or Pluralism and Theism* (1911) ; *Heredity and Memory* (1913) ; *Psychological Principles* (1918) ; *A Study of Kant* (1922).

— On annonce la mort de M. Luigi AMBROSI, professeur d'Histoire de la Philosophie à l'Université de Pise, auteur de divers travaux : *La psicologia dell' Immaginazione nella storia della filosofia* (1898) ; *La dottrina del sentimento nella storia della filosofia* (1894), etc.

— Le professeur André BROCA, de la Faculté de médecine de Paris, auteur d'un *Précis de physique médicale* et de nombreux travaux scientifiques, est mort le 24 février 1925. Il était né en 1863.

— M. Maurice MILLIOUD, ancien professeur de philosophie à l'Université de Lausanne et directeur de l'Ecole des sciences sociales et politiques attachée à cette Université, est décédé le 8 janvier 1925, à l'âge de 60 ans.

G. W.

— Le 21 décembre 1924, le R. P. Joachim Berthier, dominicain français, ancien professeur de théologie à l'Université de Fribourg en Suisse, est mort en cette ville à l'âge de 75 ans. On a de lui : *L'Etude de la Somme Théologique de saint Thomas,* 1893, 1905 ; des Tables synoptiques des deux Sommes, diverses études sur saint Thomas et des travaux sur la *Divine Comédie* de Dante.

— Le R. P. Constant Suermondt, O. P., qui est décédé le 26 janvier dernier, âgé de 75 ans, travaillait depuis de longues années à l'édition monumentale des œuvres de saint Thomas entreprise à la demande expresse de Léon XIII. On lui doit, entre autres, pour une large part, l'édition si remarquable de la *Somme contre les Gentils.*

— Le baron Friedrich von Hügel, né en 1852 à Florence, est mort le 27 janvier 1925, en Angleterre, sa patrie d'adoption. Il s'est occupé surtout d'études historiques et religieuses ; il a réuni en volume un certain nombre de travaux détachés, sous le titre : *Essays and Adresses on the Philosophy of Religion* (1921).

— L'un des commentateurs les plus réputés et les plus influents de Kant, Alois Riehl, né en 1844, professeur à l'Université de Berlin, vient de mourir plus qu'octogénaire. Son grand ouvrage *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft* (Bd. I, 1876 ; B. II, Th. 1, 1879 ; Th. 2, 1887) fit époque dans la philosophie allemande. Ses tendances positivistes sont bien connues. Il n'en fut pas moins l'un des principaux restaurateurs de la philosophie spéculative en Allemagne, à un moment où les excès de la métaphysique post-kantienne avaient détourné les esprits de la philosophie pure.

— Le 25 mars dernier, est décédé à Goritz le R. P. Guido Mattiussi, S. J., né en 1852, ancien professeur de philosophie et plus tard de théologie à l'Université grégorienne. Il fut l'un des agents les plus actifs et les plus convaincus de la restauration du Thomisme voulue par Léon XIII. En s'efforçant de remettre en honneur un enseignement de la philosophie thomiste, répondant, selon l'esprit et selon la lettre, aux doctrines fondamentales et à la méthode de saint Thomas lui-même, il bouscula certaines traditions respectées dans les milieux où il exerçait son activité, sans être toujours assez documenté pour pouvoir défendre victorieusement son point de vue. On lui attribue la rédaction des 24 thèses proposées en 1914 par la S. Congrégation des Etudes comme les doctrines fondamentales de la métaphysique thomiste. Il laisse, à côté d'articles répandus dans diverses revues, une *Fisica razionale,* traité de cosmologie d'allure assez personnelle par le retour à une méthode strictement conforme à la tradition aristotélicienne, abandonnée

généralement dans les manuels récents, — et *Il veleno kantiano,* critique assez superficielle et mal documentée du Kantisme, mais présentant une réelle valeur dans sa partie constructive.

N. S.

Prix et concours. — L'Académie des Sciences morales et politiques de Paris a attribué le prix Dagnan-Bouveret à M. P. Guillaume, professeur au lycée de Vanves, pour sa thèse : *L'Imitation chez l'enfant ;* et le prix V. Delbos (2.000 frs) à M. Maurice Blondel pour son ouvrage sur Léon Ollé-Laprune.

— L'Académie française a accordé sur la fondation Marcelin Guérin une récompense à M. Emile Legouis pour son ouvrage sur *Spencer.*

Congrès. — Le Congrès de philosophie thomiste s'est réuni à Rome, du 15 au 20 avril, ainsi qu'il avait été annoncé. Tant par le nombre des adhérents, que par l'importance des travaux, il mérite de ne point passer inaperçu. Aussi une note spéciale lui sera-t-elle consacrée dans le prochain numéro de cette Revue. Disons toutefois, dès maintenant, qu'il a obtenu un plein succès.

— Le Congrès annuel du *Mind Association* aura lieu cette année le 24 juillet à Balliol College, Oxford. Il sera suivi d'une réunion commune de l'*Aristotelian Society* et du *Mind Association.*

S'adresser pour tous détails au Prof. H. Wildon Carr, 107 Church Str., Chelsea, London, S. W. 3.

— Un *Congrès international de l'Enfant* s'ouvrira à Genève, le 24 août 1925. Pendant les dix jours précédant ce Congrès, l'Institut J.-J. Rousseau aura son *Cours de Vacances* qui portera sur des questions de psychologie de l'enfant et de pédagogie expérimentale.

Périodiques nouveaux. — Nous avons annoncé l'an dernier que la *Biblioteca filosofica* de Florence avait fait reparaître son *Bollettino filosofico.* Ajoutons que ce périodique paraît tous les deux mois et que la direction en a été confiée à M. Arrigo Levasti, piazza Duomo, 8, Firenze.

— Depuis 1923 paraît à Sydney *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy* sous la direction de M. Francis Anderson (12 sh., Challis House, Martin Place, Sydney, N. S. W.).

Universités. — Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — L'Université catholique de Milan, reconnue officiellement par le gouvernement italien, a été solen-

nellement inaugurée, le 10 janvier dernier, sous la présidence du sénateur Casati, ministre de l'Instruction publique. L'Université comprend pour le moment la faculté de Droit et la faculté des Lettres et Philosophie. La première comprend aussi les Sciences politiques, économiques et sociales ; la seconde embrasse la philologie classique et moderne, l'histoire et la philosophie.

— A la Société de Psychiatrie de Paris (séance du 18 décembre 1924) relevons les communications suivantes :

Albert Deschamps : *L'état psychique dans la neurasthénie.*

J. Tinel : *Le choc hémoclasique dans la mélancolie anxieuse.*

J. Heuyer et Lamache : *Epilepsie et automatisme mental.*

— Le Bureau de l'Institut international de sociologie pour l'année 1925 est ainsi composé :

Président : M. Ferdinand Buisson (Paris).

Vice-présidents : MM. George Elliot Howard (Univ. de Nebraska, à Lincoln, E.-U.), Lew Jessipovitch Petrazycki (Varsovie), C.-N. Starcke (Copenhague).

Secrétaire général : M. René Worms, directeur de la Revue internationale de sociologie (Paris).

Trésorier : M. P.-L. Manouvrier (Paris).

Censeur : M. Charles Gide, prof. au Collège de France.

Collections et publications collectives. — Dans la collection *Philosophie und Grenzwissenschaften*, publiée par l'Institut de philosophie scolastique d'Innsbruck, un quatrième fascicule a paru (I. Bd, 4. Heft) : Dr Max Küenburg, S. J. : *Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants.* Studie zur Geschichte der Moralphilosophie, 1925 (viii-112 pp.).

— La *Philosophische Handbibliothek* (Kempten-München, Kösel-Pustet) s'est enrichie d'un volume (Bd. IX) de M. Johann Peter Steffes : *Religionsphilosophie,* 1925, x-280 pages.

— La *Biblioteca di Cultura filosofica* (« Il Solco », Città di Castello, Perugia) annonce la publication prochaine des ouvrages suivants :

E. Troilo : *La filosofia e la vita ;*

M. Manlio Rossi : *La definizione della filosofia ;*

Luigi Perego : *Il dinamismo dello spirito.*

— Le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, sous la direction de M. l'abbé Bricout, dont la librairie Letouzey, à Paris, vient de commencer la publication, traite de toute question philosophique ayant quelque rapport avec la religion. Ce dictionnaire sera

complet en 6 volumes de 5 fascicules chacun, chaque fascicule de format in-4° contenant 256 colonnes (Prix de souscription : 270 fr.).

— Dans les *Archives de Philosophie* vient de paraître (vol. II, cahier IV) : *Études de Psychologie linguistique ; Le style oral, rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs,* par Marcel Jousse, (in-16, 241 pp., Paris, Beauchesne, 1925).

On nous saura gré de donner en détail à cette occasion la série des travaux du Cahier précédent : *Pour l'Histoire de la Philosophie grecque* (vol. II, cah. III).

M. Bouyges : Notes sur des traductions arabes d'auteurs grecs.

A. Bremond : De l'âme et de Dieu dans la philosophie de Platon.

J. Souilhé : Note sur le problème moral du mensonge et la pensée grecque.

G. Horn : Note sur l'Unité, l'Union dans les « Noms divins » du pseudo-Aréopagite.

— *L'Année Psychologique,* XXIIIe année 1922, in-8° 644 pp., (chez Alcan à Paris, 1923).

Etudes originales : *Le mécanisme d'apparition des couleurs subjectives de Fechner-Benham,* par H. Piéron ; *Les inhibitions externes concomitantes au cours de la fixation des images,* par M. Foucault ; *Contribution expérimentale à l'étude des phénomènes sensoriels ; La vision et la Kinesthésie dans la perception des longueurs,* par Madame H. Piéron ; *Recherches sur la mémoire des formes,* par G. Dwelshauvers ; *Etude psychotechnique de quelques tests d'aptitude (Analyse, étalonnage, corrélations réciproques)* par Mad. H. Piéron.

Des notes sur diverses questions et un nombre considérable de comptes rendus s'étendant à tous les domaines de la psychologie complètent ce volume.

Le volume suivant, XXIVe année, 1923 ; XIV-692 pp. (ibid., 1924), contient les mémoires originaux suivants :

Les problèmes psycho-physiologiques de la perception du temps, par H. Piéron ; *La théorie dynamique de la vision des couleurs,* par le Dr G. Forster ; *Les méthodes non verbales d'examen mental,* par le Dr Decroly ; *Le déterminisme de l'emplacement des nids chez les Vespides,* par E. Rabaud ; *Les sensations de recul dans le tir. Leurs rapports avec les valeurs mécaniques du recul,* par le général Journée ; *Les Tests individuels et les Tests simultanés,* par le Dr Decroly ; *Recherches sur le dressage automatique,* par C. Bussard ; *La sensation tonale exige-t-elle une excitation de l'oreille par plusieurs périodes vibratoires, une seule période, ou une fraction de période ?* par Paul Kucharski.

Notes et Revues. Analyses bibliographiques. Chronique.

— *La Ciudad de Dios,* revue d'ordre général publiée par les PP. Augustins du Monastère de l'Escorial, a consacré un numéro spécial (20 mars 1925) à saint Thomas d'Aquin, à l'occasion du VIe centenaire de sa canonisation et du VIIe de sa naissance. On y trouve les articles suivants :

P. F. Marcos : *El conocimento, segun Santo Tomas y San Agustin ;* — P. M. Arnáiz : *Filosofia escolastica y Tomismo ;* — P. A. C. Vega : *Valor caracteristico de la Moral de Santo Tomas ;* — P. E. García : *Ideas de Santo Tomas de Aquino acerca del delito y de la pena ;* — P. V. Burgos : « *Doctor Communis* », « *Doctor Angelicus* » ; — P. A. Garrido : *Licitud de la guerra, segun Santo Tomas ;* — P. M. Revilla : *Santo Tomas, modelo de vida y maestro de doctrina ;* — P. J. Monedero : « *Valor doctrinal de la obra de Santo Tomas* » ; — P. A. Revilla : *Lo sobrenatural en la Filosofia de Santo Tomas.* — Cronica del Centenario Tomista.

— Le volume de *Miscellania Tomista*, dont on a annoncé, dans la Chronique précédente, la publication imminente vient de nous parvenir. C'est un imposant recueil de 512 pages, précédé d'une reproduction en phototypie d'un tableau de Fra Angelico, représentant saint Thomas Docteur. A côté des articles en espagnol et en catalan, on y trouve des études en français, en latin, en italien. Il en sera rendu compte, avec plus de détails dans un numéro ultérieur (Miscellania Tomista. En commemoració del sisè centenari de la Canonització de Sant Tomàs d'Aquino. Extraordinari d'*Estudis Franciscans*, oct-desembre. Barcelona-Sarria, Convent de Framenors Caputxins, 1924 ; 10 pessetes).

— La *Bibliothèque thomiste* publiée sous la direction du R. P. P. Mandonnet, au Saulchoir, Kain, s'est enrichie de deux ouvrages importants :

Vol. IV : B. Kruitwagen, O. F. M. *S. Thomae de Aquino Summa Opusculorum anno circiter 1485 typis edita vulgati opusculorum textus princeps*, 1924 ; viii-196 pp. ; 10 frs.

Vol. V: Abbé P. Glorieux, *La littérature Quodlibétique de 1260 à 1320*, 380 pp. ; 25 frs.

— Parmi les publications de l'Université catholique du Sacré Cœur de Milan, la première série, consacrée aux Sciences philosophiques, s'accroît rapidement. Signalons les derniers volumes qui nous sont parvenus :

Vol. III : Mariano Cordovani, O. P., *L'attualità di S. Tommaso d'Aquino,* s. d. ; 128 pp. ; 10 lires.

Vol. V : Giuseppre Zamboni, *Introduzione al Corso di gnoseologia pura*, s. d. (1924) ; viii-134 pp. ; 10 lires. — Voir plus haut une

analyse de cette étude dans le Bulletin d'Epistémologie du R. P. R. Kremer.

Vol. VII : *Immanuel Kant (1724-1924).* Volume commemorativo del secondo centenario della nascita a cura del P. Agostino Gemelli, O. F. M., 1924 ; 324 pp., avec un portrait ; 15 lires. Recueil de dix études sur Kant, dont voici les titres :

Ag. Gemelli, *Il nostro punto di vista nello studio della filosofia di Emanuele Kant ;*

Mario Casotti, *Kant ieri ed oggi di fronte al pensiero cristiano ;*

Ludovico De Simone, *L'unità della filosofia di Kant nelle tre critiche ;*

Emilio Chiocchetti, *La « Critica della ragion pura » nella filosofia del Galuppi e del Rosmini ;*

Amato Masnovo, *Apriorismo e ...apriorismo ;*

Paolo Rotta, *Platone e Kant ;*

Umberto Padovani, *La religione nei limiti della ragione ;*

Guido Rossi, *Il problema dell' esistenza di Dio nelle varie fasi del pensiero kantiano ;*

Giov. Batt. Biavaschi, *Il sistema politico nella filosofia di E. Kant ;*

Ulisse Pucci, *La pedagogia di Kant.*

— Le *Bulletin de la Société française de Philosophie* (mai-juillet 1924) contient les communications faites à la Commémoration du centenaire de la mort de Maine de Biran (19 juin 1924). En voici le sommaire :

Allocution de M. Léon Brunschvicg.

P. Tisserand : *La fécondité des idées philosophiques de Maine de Biran.*

H. Delacroix : *Maine de Biran et l'école médico-psychologique.*

Chanoine Mayjonade : *L'évolution religieuse de Maine de Biran.*

Victor Delbos : *Vue et conclusion d'ensemble sur la philosophie de Maine de Biran.*

Raymond Lenoir : *La philosophie des beaux-arts chez Maine de Biran.*

Répertoires. — Instruments de Travail. — Un travail bibliographique qui dépouille la plupart des revues anglaises et les périodiques les plus importants des autres pays est le *Subject Index to Periodicals.* Le fascicule intitulé : *Theology and Philosophy* et se rapportant à l'année 1921 a paru à Londres en 1924 (The Library Association), format in-4° ; il contient 79 colonnes (prix : 6 sh.).

— Sous la direction des recteur et vice-recteur de l'Université

catholique de Washington une œuvre importante est en préparation : *The universal Knowledge*, encyclopédie générale en 15 volumes, dans laquelle la philosophie aura sa part. Les directeurs annoncent en outre la publication de dictionnaires spéciaux, entre autres un abrégé de la *Catholic Encyclopedia*, sous le titre : *General catholic Dictionary*, et de divers manuels. Un bulletin périodique a déjà paru (New-York, East, fifty-seventh Str. 119).

Travaux récents. — Ont paru récemment à Paris, chez Alcan :

Albert Bayet, *La Science des Faits moraux* (in-12, 138 pp. 9 fr.). L'auteur pose avec une grande précision les principes méthodologiques d'une éthologie vraiment scientifique et s'élève une nouvelle fois contre la prétention qu'ont certains esprits de vouloir trouver dans les résultats de recherches positives les règles d'une morale dite scientifique.

Berkeley, *Dialogues entre Hylas et Philonoüs*. Traduction française par G. Beaulavon et D. Parodi (in-12, lxv-195 pp., 9 fr.).

Réédition revue et corrigée d'après le texte anglais de la 2e éd. de *The Works of George Berkeley*, par A.-C. Fraser (Oxford, 1901). La traduction est précédée d'une notice biographique sur Berkeley et d'une analyse des Dialogues.

Georges Vaucher, docteur ès Lettres, *Le langage affectif et les Jugements de valeur* (un vol., in-16, 190 pp., 12,50 fr.).

L'auteur tente — sans succès, faut-il le dire ? — de montrer que les jugements de valeur n'ont qu'une portée subjective, n'étant que le résultat d'une pression de la vie affective sur la vie intellectuelle. On s'étonnera, à bon droit, de le voir soutenir ensuite qu'« admettre la nature subjective et la portée philosophique relative des jugements de valeur n'implique et n'entraîne nullement un scepticisme théorique ou pratique ».

M. Vallois, docteur ès Lettres, *La Formation de l'Influence Kantienne en France* (1 vol. in-16, 366 pp. 20 fr.).

— Dans la *Revue des Cours et Conférences* (Paris, Boisvin) M. Fortunat Strowski publie une étude sur *La philosophie de l'homme dans la littérature française* (début dans le n° du 15 décembre 1924).

— John Dewey, professeur de Philosophie à l'Université de Columbia (New-York). — Comment nous pensons. Traduit de l'anglais par le Dr O. Decroly, professeur de psychologie de l'enfant à l'Université libre de Bruxelles (1 vol. in-24, 284 pp., 8 fr. Paris, Flammarion).

— M. S. Gillet, professeur à l'Institut catholique de Paris. — La Morale et les Morales (1 vol. in-32, 300 pp., 10 fr. Editions de la Revue des Jeunes, Paris).

L'auteur réunit dans ce volume les leçons qu'il a faites à Buenos Aires (Argentine) pendant les mois d'août et septembre 1924.

G. W.

— La Librairie Gauthier-Villars de Paris, vient d'éditer un gros volume in-8° de plus de 800 pages de M. Louis Rougier sur *La Scolastique et le Thomisme*, qui détonne quelque peu au milieu des travaux fort sérieux de Mathématiques et de Sciences dont elle a la spécialité. L'ouvrage se présente comme une étude d'ordre historique. Les historiens de la Scolastique, toutefois, n'y apprendront pas grand'chose sur le moyen âge; ils constateront, en revanche, à quels jugements passionnés peut mener, au xxe siècle, le parti pris de théologiser à tort à travers, moyennant une lecture très étendue, mais faite un peu du dehors, d'une foule de travaux et d'articles récents sur la Scolastique, le Thomisme et mille autres sujets. Quant à ceux qui, sans autre préparation, voudront s'initier à l'étude du problème central de la Scolastique dans le livre de M. Rougier, ils y feront les découvertes les plus étonnantes, mais ils risquent de se trouver fort désorientés, quand ils liront les ouvrages classiques en la matière.

A. M.

— L'infatigable recteur de l'université catholique de Milan, le R. P. A. Gemelli, O. F. M., avait publié il y a quelques années une sorte d'introduction à la psychologie expérimentale, sous le titre *Nuovi orizzonti della Psicologia sperimentale*. Une deuxième édition augmentée en a paru récemment (Milan, Vita e Pensiero, s. d.; un vol. in-16 de xiv-387 pp.; 18 lires). On y trouve réunies et développées diverses études publiées d'abord séparément. L'auteur y expose sa conception de la psychologie expérimentale : à son avis elle reste une science distincte de la biologie, bien qu'elle en ait subi l'influence favorable. Il revendique les droits de la « psychologie de laboratoire » ; il traite des rapports entre la psychologie et la philosophie, des nouvelles méthodes dans l'étude de la volonté; il expose la méthode pathologique en psychologie et développe une conception de la psychologie entendue comme science de la conscience. A son avis la démonstration expérimentale par laquelle on prouve que la vie de la conscience est une activité synthétique, nous oblige à admettre l'existence d'une âme substantielle. Pour

finir, il établit que la philosophie doit commencer par recueillir et examiner les matériaux et les conclusions fournis par la psychologie.

Une remarque au sujet de la bibliographie : en quelques endroits on l'aurait souhaitée plus complète. L'auteur ne cite guère les travaux les plus récents. Ainsi, dans le traité sur la volonté, la critique de Selz, la plus importante sur l'œuvre de Ach, est passée sous silence. Au paragraphe qui traite de l'unité de la conscience, on voudrait voir cités la revue « Psychologische Forschungen » et les articles de Wertheimer.

P. J. v. d. V.

— M. André Lamouche a publié l'an dernier un ouvrage intitulé *La méthode générale des sciences pures et appliquées* (in-16, 298 pp., Paris, Gauthier-Villars). Nous le signalons à ceux qu'intéressent les questions de méthodes strictement scientifiques. L'auteur a cru devoir y joindre, sur les rapports entre la science, la philosophie et la religion, des considérations qui, il faut bien le dire, sont complètement surannées.

— De M. Emile Meyerson : *La Déduction relativiste* (un vol. in-8°, 396 pp., 15 frs. à Paris, chez Payot).

— De L. Lavaud, professeur de philosophie au grand Séminaire de La Rochelle : *Saint Thomas* « *Guide des Etudes* » (un vol. in-16, 278 pp., 7,50 fr., à Paris, chez Téqui). Texte et traduction de l'Encyclique *Studiorum Ducem* de SS. Pie XI. Notes et commentaires très développés, avec table analytique de matières et table des noms cités.

— *Travaux d'Histoire de la Philosophie :*

A. Birkenmayr, Bibliothécaire de l'Université de Cracovie, *Zur Bibliographie Alberts des Grossen.* — Philos. Jahrb., 1924, pp. 270-272.

E. Gilson, *The philosophy of St. Thomas Aquinas.* Transl. by E. Bullough, edit. by R. G. A. Elrington, O. P. Cambridge, Heffer, in-8°, xv-287 pp., 1924 (sh. 7/6).

P. Glorieux, *Le Quodlibet XII de saint Thomas,* Rev. des Sc. phil. et th., t. 14, 1925, pp. 20-46.

Fr. Pelster, S. J., *Zur Forschung nach den echten Schriften des Hl. Thomas von Aquin.* Philos. Jahrbuch d. Görresgesellschaft, t. 36, 1923, pp. 36-49.

Id., *Literargeschichtliche Probleme im Anschluss an die Bonaventura-ausgabe von Quaracchi.* Zeitsch. f. kath. Theol., t. 48, 1924, pp. 501-532. Il s'agit dans cette étude d'une question relative à la chronologie de l'enseignement de saint Bonaventure.

H. Spettmann, O. F. M., *Neuere Forschungen zur Franziskanerschule.* Franziskanische Studien, t. 10, 1923, pp. 95-103. (Entre autres : Petrus de Trabibus, Guil. de la Mare et Guil. de Ware, Duns Scot).

J. Hessen, *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart.* Un vol. de 128 pp. Stuttgart, 1924.

— Il n'est pas facile de trouver un manuel d'histoire de la philosophie orientale. Aussi sommes-nous heureux de signaler l'*Histoire de la Philosophie orientale. Inde, Chine, Japon,* par René Grousset. Un vol. in-8°, 376 pp. Paris, Nouvelle Librairie Nationale.

— F. L. Strickland, *Psychology of religious experience.* Studies in the psychological interpretation of religious faith. Un vol. in-8°, 320 pp. D. 2. Abingdon, New-York.

— Dans la *Revue belge de Pédagogie* (Carlsbourg, Belgique), M. A. Fauville, chargé de cours à l'Université de Louvain, publie une série d'études sous le titre : *Eléments de psychologie pédagogique* (nos d'octobre 1924 à mars 1925).

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

Johann Peter Steffes. — Religionsphilosophie (Philosophische Handbibliothek Bd. IX.). München-Kempten, Kösel-Pustet, 1925.

P. Nic. Farrugia, O. S. A. — De matrimonio et causis matrimonialibus. Taurini-Romae, Marietti, 1924.

Ioseph Latini. — Iuris criminalis philosophici summa lineamenta. Ibid., 1924.

G. E. Barié. — La posizione gnoseologica della matematica. Torino, Bocca, 1925.

Miscellania Tomista. Extraordinari d'« Estudis Franciscans », Et. III, Any XVIII, Vol. XXIV ; oct.-desemb. 1924. Barcelona-Sarria, Convent de Framenors Caputxins.

P. Glorieux. — La littérature quodlibétique de 1260 à 1320 (Bibliothèque thomiste, V). Le Saulchoir (Kain), Rev. des Sciences philos. et théol., 1925.

Arnold Reymond. — Histoire des Sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine. Avec une Préface de L. Brunschvicg. Paris, Blanchard, 1924.

Hans Driesch. — Metaphysik (Jedermanns Bücherei ; Abt. Philosophie). Breslau, F. Hirt, 1924.

IX

L'IMPUTABILITÉ DE L'ERREUR

D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN

« Error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat » [1]).

Cette assertion est singulièrement absolue et rien, dans son contexte, ne vient en atténuer la rigueur. On s'étonnerait qu'en une question apparemment complexe elle exprimât de façon adéquate la pensée d'habitude si nuancée de saint Thomas.

Y a-t-il vraiment en toute erreur faute morale ?

Les notes qui suivent voudraient contribuer à dégager d'un certain nombre de textes la réponse que saint Thomas eût faite à cette question s'il l'avait traitée systématiquement. C'est donc un problème de morale que l'on se propose d'envisager ici. La solution de ce problème — faut-il le dire ? — est solidaire de théories métaphysiques et psychologiques. Ces derniers aspects ont été magistralement exposés dans une récente étude [2]). Qu'il nous soit permis d'en présupposer les conclusions et de nous y référer afin de rester autant que possible sur le terrain moral.

Pour déterminer la pensée thomiste sur certains pro-

1) *De Malo*, 3, 7.

2) M. D. Roland-Gosselin, *La théorie thomiste de l'erreur*, dans *thomistes*, pp. 253-274. Le Saulchoir, Kain, 1923.

blèmes que soulève la réalité humaine actuellement donnée, il est souvent utile de voir comment ils sont envisagés, lorsqu'il s'agit, soit des natures angéliques, soit de l'homme considéré en l'état d'innocence. Quant à la présente question, il apparaît dès l'abord que l'erreur est étroitement apparentée au mal moral ; elle est le fruit d'une volonté mauvaise aussi bien dans l'ange déchu que dans l'homme.

L'intelligence angélique est à son objet connaturel comme la nôtre aux premiers principes ; mais tandis que ce qu'il y a en nous d'intuition, amorce le discours, l'intelligence angélique est purement intuitive. C'est ce qui l'immunise contre l'erreur. Toutefois, à côté de son objet connaturel, il y a pour l'intellect angélique un objet surnaturel. Ceci lui ouvre une possibilité d'erreur ; la possibilité est devenue réalité. Les mauvais anges ont erré par volonté mauvaise ; les autres ont été préservés de l'erreur en raison de leur volonté droite : en eux point d'orgueil faisant juger présomptueusement de ce qui dépasse l'intellect [1]).

Péché d'orgueil dans les anges réprouvés, l'erreur l'a été aussi dans l'homme.

L'état d'innocence excluant le mal ontologique, l'erreur en devait être absente.

En cet état l'homme était intimement uni au Bien suprême : cette union « per affectum » le préservait de l'erreur non moins que les ressources natives de son intelligence [2]). Mais voici que le mal s'introduit dans le monde. Le mal primordial ne fut pas l'erreur. Si Ève crut possible la réalisation de fallacieuses promesses, c'est que déjà l'orgueil était entré dans son âme. Saint Thomas retrace comme suit la filière des maux : d'abord « elatio propriae excellentiae in genere », c'est-à-dire, le péché d'orgueil ; puis, à cause du péché, l'erreur : « credidit esse verum quod serpens dicebat » ; enfin le consentement à la tenta-

1) *De Malo*, 16, 6.
2) *De Ver.*, 18, 6, ad 10m et ad 7m.

tion sous la forme précise qu'elle prenait : « elatio qua determinate hanc excellentiam appetiit quam serpens promittebat »[1]). Chez l'ange et chez l'homme l'erreur apparaît donc sous les mêmes espèces : mal ontologique, conséquence d'une disposition mauvaise prenant corps elle-même dans un vouloir actuellement peccamineux.

L'erreur se caractérisera-t-elle de semblable manière en l'état actuel de l'humanité ?

*
* *

Le *De Malo* fournit une réponse générale à la question ainsi posée[2]).

Saint Thomas y distingue nescience, ignorance et erreur, soulignant leurs relations mutuelles et celles qu'elles ont respectivement avec le mal moral.

La nescience, simple négation de science, peut être mise à part : elle n'a pas rapport au péché, n'étant ni péché ni peine du péché. Aussi le Pseudo-Denys a-t-il pu dire que la béatitude angélique ne l'exclut pas.

Il n'en va pas de même de l'ignorance. Elle est privation, mal ontologique, témoin par conséquent de ce que le péché est entré dans le monde. Témoin du péché toujours, elle est parfois elle-même péché : ignorer ce que l'on est tenu de savoir pour diriger sa vie vers le Souverain Bien ne va pas sans faute morale. Mais l'ignorance peut être plus que privation ; elle est chez certains, « aliquid scientiae contrarium », sorte de dépravation de la raison, « cum quis habet habitum falsorum principiorum », dépravation qui révèle la perversion du cœur.

Si la nescience est étrangère au péché, si l'ignorance lui est toujours liée, sans pourtant constituer toujours en soi une faute, l'erreur est toujours péché.

1) *Ibid.*, 18, 6, ad 5m.
2) *De Malo*, 3, 7.

L'ignorance peut aller sans l'erreur : que l'ignorant s'abstienne de juger et il l'évitera. Mais l'erreur ne va jamais sans ignorance préalable. Porter un jugement par ignorance de l'objet, voilà l'erreur ; voilà aussi le péché, car c'est manifeste présomption de se prononcer sans éléments suffisants d'information. Que l'erreur mette en danger de pécher et ladite présomption sera doublement coupable.

La sentence prononcée par saint Thomas contre l'erreur a bien une portée universelle. Assurément, elle se trouve enchâssée dans un traité de morale où l'ignorance et l'erreur sont considérées du point de vue pratique surtout ; toutefois, le motif allégué vaut aussi bien pour l'erreur de la raison spéculative. La malice propre de la présomption est d'aller contre l'ordre de nature qui mesure l'action à la capacité de l'agent, si bien qu'aucun agent naturel ne s'efforce au delà de ce qu'il peut [1]). Juger, en quelque matière que ce soit, au delà de ce que l'on sait, c'est pervertir l'ordre de nature. Que si l'on voulait pousser jusqu'à la racine de cette perversion, on retrouverait l'orgueil d'où sortit l'erreur première.

C'est dans le *De Malo* que saint Thomas stigmatise l'erreur selon ce qui vient d'être dit. La rédaction de cette *Question* se place entre 1260 et 1268 [2]). La première et la seconde partie de la *Somme théologique* sont des années 1266-1271. Dans la 1ª 2ªᵉ, postérieure au *De Malo*, saint Thomas reprend la question qu'il avait envisagée une première fois, et la pose dans les mêmes termes : *Utrum ignorantia sit peccatum*. Le corps de l'article fournit une réponse substantiellement identique à celle que propose le *De Malo*. Elle part de la distinction entre nescience et ignorance, mais l'erreur n'est plus mentionnée ni appréciée. Sans doute saint Thomas a-t-il pensé qu'à traiter de

1) *Sum. theol.*, II-II, 130, 1.

2) On se réfère ici à la chronologie établie par Grabmann, *Saint Thomas d'Aquin*, trad. par Vansteenberghe. Paris, Bloud et Gay, 1920, pp. 19 sqq.

l'ignorance on traitait en quelque façon de l'erreur elle-même. Car enfin, la présomption en quoi consiste, en principe, la malice de l'erreur, doit être volontaire. L'assertion à poser doit donc être jugée présomptueuse et voulue quoiqu'elle le soit. Ceci présuppose évidemment que le sujet ait conscience de son ignorance ; savoir que l'on ignore et vouloir juger malgré tout, voilà qui est présomption.

Est-ce bien là ce que nous trouvons dans l'erreur?

Déterminer la pensée de saint Thomas sur ce point semble ne pouvoir se faire que de façon indirecte, du moins dès qu'on veut sortir des généralités esquissées plus haut.

Ayant montré comment nous sommes outillés pour atteindre à la vérité et quelles sont les causes de l'erreur, saint Thomas nous a fourni des éléments d'appréciation morale. La culpabilité de l'erreur dépendra de la façon dont on aura utilisé ou négligé volontairement ce qui pouvait assurer la conquête de la vérité ; elle dépendra du caractère plus ou moins inéluctable des influences agissant dans le sens de l'erreur.

Cette détermination devra se faire à partir de la distinction fondamentale entre les deux raisons. Il semble être, en effet, dans la logique du système, que l'on traite autrement l'erreur de la raison théorique et celle de la raison pratique. L'objet respectif des deux raisons est différent; autre est leur vérité, autre aussi leur organisation ; l'une a pour objet les raisons nécessaires des choses, l'autre les actes humains, matière essentiellement contingente et particulière [1]) ; la première est vraie quand elle se conforme aux choses, jugeant selon ce qui est ; la seconde ne se soumet pas à un objet existant, elle organise ce qui n'est pas encore, mais sortira d'elle. La vérité sera ici encore,

1) Il reste entendu qu'elle n'a pas pour objet que les actes humains ; c'est à eux pourtant qu'elle aboutit en fin de compte et l'on peut dire qu'elle a en eux sa raison d'être.

une conformité, conformité à la loi morale, règle de l'action. Organiser ne peut être, en effet, qu'informer ; si l'information se fait par la loi, le jugement et l'acte lui seront littéralement « conformes ». On exprime ainsi équivalemment ce que dit saint Thomas : « verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum » [1]). L'identité des deux assertions est manifeste pour qui songe aux rapports existant entre l'objet et la fin d'une part, la fin et la loi d'autre part. Les ressources des deux raisons sont différentes aussi : il y faudra revenir.

Dans ce cadre on utilisera les données que fournissent les *Opuscules* et les deux *Sommes*, données plus nombreuses et plus explicites pour la raison pratique que pour la raison spéculative.

*
* *

Tout discours de la raison est suspendu en dernière analyse à des principes.

On sait l'attitude qu'adopte ici saint Thomas. En telle matière l'erreur est impossible : elle est écartée du côté de l'objet par la simplicité des termes, du côté du sujet par cette sorte d'innéité virtuelle qu'il dénomme « habitus principiorum » ou « synderesis », selon qu'il s'agit de raison spéculative ou de raison pratique. Saint Thomas prend la peine de le noter, la syndérèse est une lumière qui jamais ne s'éteint [2]). Cette lumière éclaire non seulement le domaine des principes, mais toute la zone contiguë ; la raison en bénéficie dans les applications immédiates qu'elle fait des principes et, en ce sens, on peut dire qu'en certaines matières la conscience est infaillible [3]).

Pourtant, on peut en matière de principes, même de principes spéculatifs, faire des jugements faux. Ce sera

1) *Sum. theol.*, I-II, 57-5.
2) *De Ver.*, 16, 3.
3) *Ibid.*, 17, 2.

toujours pécher contre la lumière. Le refus de se rendre à l'évidence pourra provenir d'un désir déréglé de tout démontrer : « propter pertinaciam, volentes in omnibus quaerere demonstrationem » [1]. Vouloir tout démontrer n'est pas persévérance méritoire dans l'effort vers la vérité, c'est opiniâtreté révélatrice de vaine gloire, orgueil d'un esprit qui croirait déchoir par une soumission quelconque, cette soumission fût-elle acquiescement au vrai évident [2].

Si l'erreur peut s'introduire jusque dans la région sereine des principes, on ne s'étonnera pas de la rencontrer là où il n'y a plus qu'applications des principes, si immédiates soient-elles. L'existence de l'erreur témoignera ici encore d'une sorte de dépravation de la raison ; mais comme on juge en matière essentiellement pratique, ce ne sera plus tant péché de l'esprit ; la porte sera plus largement ouverte à l'influence des passions, des habitudes vicieuses, de l'hérédité, des préjugés du milieu, toutes choses qui pèsent lourdement sur la nature individuelle [3].

Des principes au jugement-conscience il y a discours et donc possibilité d'erreur. Cette possibilité est conditionnée par des facteurs multiples ; saint Thomas les note, et il semble que, de l'avoir fait, doit le disposer à l'indulgence dans ses jugements.

Du côté de l'objet, c'est le caractère essentiellement contingent du « particulare operabile » ; or, il le répète, « intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus sed solum in necessariis » [4].

Du côté du sujet, bien des facteurs peuvent intervenir.

1) *In 1m lib. Post. analyt.*, lect. 27a.

2) *Sum. theol.*, II-II, 138, 2, ad 1m.

3) *Sum. theol.*, I-II, 94, 4. — On interprète ainsi les mots : « ex mala habitudine naturae ». Saint Thomas fait remarquer en un autre endroit *(Ibid.*, 51, 1) qu'il y a des habitus naturels « secundum naturam speciei et secundum naturam individui ».

4) *Ibid.*, 57, 5, et en beaucoup d'autres endroits. Cela est si vrai qu'il a fallu qu'une loi positive divine vînt instruire l'homme de ses devoirs *(Ibid.*, 96, 4, et *Contra Gentes*, 1, 4).

La nature est blessée, et ainsi le domaine que, normalement, science et sagesse devraient exercer sur chacun de nos actes, est compromis. On pourrait dire, à cet égard, que tout pécheur est, comme tel, un ignorant [1]). Puis, il y a les dispositions strictement individuelles : tel est désavantagé au point de vue intellectuel à raison de ses tares organiques ; tel autre l'est au point de vue moral, apportant à la vie, non des vices proprement dits, mais des dispositions constituant un terrain tout préparé à leur germination [2]). Ce sont là, on le voit, des facteurs indépendants de la volonté individuelle.

Si l'on rapproche ces éléments qui affectent le sujet sans qu'il en soit responsable, des caractères de l'objet à juger, reste-t-on dans l'esprit de la doctrine en répétant la formule : « error manifeste habet rationem peccati », et ne serait-on pas tenté de souligner plutôt le « omnis malus dicitur ignorans » ?

Mais il ne faut pas considérer seulement l'homme à l'état d'ébauche, dans ses dispositions naturelles ; il faut voir l'homme achevé ou, tout au moins, en voie de se faire par son initiative. Or il possède, ou peut se donner, tout un outillage par quoi il lui sera possible d'assurer la rectitude de son jugement. L'individu possède toujours, comme élément de la nature dont il participe, la syndérèse « habitus naturalis primorum principiorum operabilium » [3]). Cette lumière peut être méprisée ; pourtant, on l'a noté, jamais elle ne s'éteint. Par elle l'homme peut juger infailliblement en matière nécessaire. Cette infaillibilité qui a sa source dans la syndérèse, il n'en jouit plus en matière contingente, et pourtant il lui est loisible de la conquérir, en une certaine mesure, d'un autre côté.

Quelles que soient les dispositions natives que l'individu

1) *De Ver.*, 15, 3.
2) *Sum. theol.*, I-II, 51, 1.
3) *De Ver.*, 16, 1.

apporte à la vie morale, son effort, contrarié ou secondé par la nature, pourra créer des vertus. Pour les installer en lui, il devra peut-être remonter la pente sur laquelle ses penchants le font glisser; il pourra parfois se contenter de transfigurer par l'amour du bien moral des dispositions que la nature prévenante aura mises en lui. Que ce soit de l'une ou l'autre façon que s'implante la vertu, il n'importe pour le moment. La vertu une fois établie devient un principe d'infaillibilité relative par la puissance presque divinatrice qu'elle constitue dans l'homme vertueux. Il semble que, à cet égard, la raison pratique soit supérieure à la raison spéculative : ayant en commun avec elle l'*habitus principiorum*, elle jouit en outre, dans l'homme vertueux, d'une sorte d'intuition. D'où il serait peut-être logique de conclure que, en principe tout au moins, l'erreur est moins excusable ici que là. Par la vertu, en effet, il devient en quelque sorte connaturel à l'homme de juger bien des fins à poursuivre [1]). Aussi deux voies s'ouvrent-elles qui mènent au jugement droit. La première est celle de la déduction à partir des principes. Tel qui est versé en science morale jugera correctement de ce qui est à faire en des circonstances déterminées : sa seule raison, confortée par la syndérèse et l'habitus de science, lui fera toucher le vrai pratique. Tel autre pourra n'avoir pas une science assez complète, un esprit assez délié pour conclure comme il faudrait. Mais qu'il possède la vertu à laquelle se rapporte l'acte à faire, il jugera par une sorte de sympathie qui suppléera aux déficiences de son intellect. « Sicut de his quae ad castitatem pertinent recte judicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quamdam connaturalitatem ad ipsa recte judicat de eis qui habet habitum castitatis... » [2]).

Que le jugement droit soit en quelque sorte connaturel

1) *Sum. theol.*, I-II, 58, 5.
2) *Ibid.*, II-II, 45, 2.

au vertueux, cela s'explique par la nature de la vertu. Être vertueux, c'est avoir imbibé ses pouvoirs de rationalité, et, comme la loi est d'agir selon la raison, on peut dire que le vertueux s'est créé une seconde nature définie par la conformité à la loi. En ce sens, il devient « connaturel » au vertueux de juger selon la loi.

Si l'on ajoute à cela que l'agent moral pourra bénéficier dans ses jugements des vertus intellectuelles de science et de sagesse, il est permis de dire que nous sommes mieux outillés pour l'action que pour la pensée pure. Au demeurant, il est bon qu'il en soit ainsi. Bien qu'il y ait en tout homme un désir naturel de savoir [1]), on peut se passer de la pensée pure, sans compter que certains doivent s'en passer : « multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum » [2]). Au contraire, on ne peut se passer d'agir ; tout qui est mis sur cette terre a une destinée à accomplir : réaliser en soi l'humanité. A l'accomplissement de cette tâche, la seule qui importe et soit universellement obligatoire, devaient répondre des moyens appropriés à tous les degrés d'intellectualité. Qui ne peut être ni philosophe, ni théologien, a la ressource d'être vertueux, c'est-à-dire harmonisé secrètement à l'objet dont il doit juger. Aux richesses de la dialectique se substituera le regard de l'amour, ce regard dont la dialectique ne dispense d'ailleurs pas, car une volonté égarée égare le jugement.

Le jugement égaré étant l'erreur, comment, en fin de compte, l'apprécier en tant qu'erreur de la raison pratique ?

Dans le domaine des principes et les régions immédiatement adjacentes, l'erreur est inexcusable : « ipse habitus principiorum sufficit ad repellendum omnem contrarium errorem » [3]). Passions, habitudes mauvaises, hérédités funestes n'obnubilent pas habituellement la raison de façon

1) *De Malo*, 3, 7.
2) *Contra Gent.*, 1, 4.
3) *De Malo*, 16, 6, ad 4m.

à annihiler ce qui en constitue le fonds universel et permanent. En d'autres mots, l'*habitus principiorum* est inhérent à la nature spécifique [1]).

Vient ensuite la science. Savoir est un devoir lorsqu'il s'agit de la loi morale. Ici donc l'ignorance est péché, soit qu'elle témoigne d'une impardonnable paresse, soit qu'elle manifeste un attachement spécial au mal [2]). Juger dans de telles conditions, c'est, dans des mesures différentes, vouloir l'erreur. Dans le premier cas, à la négligence s'ajoute la présomption et l'erreur est peccamineuse ; dans le second cas, elle l'est plus manifestement encore, car directement voulue : on ignore pour empêcher le verdict de la raison droite, on le veut erroné. Or, vouloir l'erreur, quelle qu'elle soit, ne peut être que mauvais, puisque contraire au premier principe de la raison : agir selon la raison.

Mais entre savoir et ignorer il y a ici un milieu : savoir sans pouvoir user de sa science ou sans en user correctement. « Contingit enim aliquem habentem scientiam universalem, in actu particulari circa quem est opus, non habere scientiam nisi in habitu ligato per concupiscentiam vel aliam passionem » [3]).

Il faut ajouter à cela que la science peut n'aboutir pas au jugement vrai, parce que le syllogisme auquel elle fournit la majeure peut pécher du côté de la mineure ou du côté de la forme. « Propter imperfectam vel falsam deductionem » [4]), dit saint Thomas, en quoi il vise la forme du raisonnement ; « propter errorem particularis assumptae » ou encore : « propter commixtionem ejus [conscientiae] ad particularia » [5]) ; ces termes ne peuvent viser que la mineure du syllogisme, celle-ci exprimant le rapport de l'acte particulier à faire avec la loi universelle

1) *Sum. theol.*, I-II, 51, 1.
2) *De Malo*, 3, 7.
3) *De Ver.*, 15, 4, ad 6m.
4) *Ibid.*, 16, 2.
5) *Ibid.*, 17, 2.

qui le doit régir. Deux cas sont donc à envisager, semble-t-il. La passion exerce sur la raison son pouvoir paralysant : la gênant dans ses démarches elle fait avorter son œuvre : le jugement est faux. Dans l'autre cas, la raison en possession de ses moyens faillit devant les incertitudes d'une situation embrouillée [1]). De toutes façons, c'est l'erreur ; est-ce aussi le péché ? Oui, sans doute, au moins en une certaine mesure : il y a des degrés dans la culpabilité. L'agent moral peut, en effet, se prémunir contre l'erreur pratique : il le peut par l'acquisition des vertus, la vertu étant rationalisation de l'appétit, victoire de la raison dont le gouvernement est de mieux en mieux assuré, dont l'activité propre est de plus en plus protégée. D'autre part, on l'a vu, la vertu confère à qui la possède une sorte de pouvoir divinateur garantissant le jugement sain, là où la dialectique s'assouplit avec peine à la multiplicité des contingences. Bref, elle garantit l'activité de la raison et, au besoin, y supplée d'une certaine manière. Il semble que, dans ces conjonctures, l'erreur de la raison pratique ne puisse être totalement exempte de faute. Chacun ayant le devoir de faire régner en soi la raison, a celui d'acquérir les vertus ; qui néglige l'accomplissement de ce devoir est directement coupable de cette omission, indirectement des erreurs qui en seront les conséquences.

Le verdict de la conscience une fois rendu, un dernier jugement est nécessaire : l'agent moral doit prononcer s'il lui est bon ou non de se conformer à la conscience, s'il

1) On n'envisagerait donc ici que ce qui se rapporte à la matière du syllogisme pratique. Ne pourrait-on, en effet, légitimement considérer que saint Thomas mentionne ici l'erreur du côté de la forme par simple souci de méthode, comme s'il disait : en principe, l'origine de l'erreur peut se trouver soit du côté de la forme, soit du côté de la matière, — sans que pour cela l'erreur soit possible des deux côtés. N'est-ce pas ce qui se réaliserait dans le syllogisme pratique ? Toujours du même type, on le schématise comme suit : la loi défend tout acte que l'on pourrait qualifier de telle façon. Or tel acte qui se présente tombe sous cette qualification. Donc... Comment l'erreur pourrait-elle se glisser dans le passage de telles prémisses à la conclusion ?

entend faire triompher *hic et nunc* la raison ou la passion qui peut-être la contrecarre. Ce sera le *judicium electionis*. Il y a ici libre arbitre, autodétermination de la volonté faisant sienne un des deux jugements. Si l'agent moral fait triompher le jugement que suggère la passion, il adopte en réalité un jugement faux et, pour autant, saint Thomas dira de lui et de tous ceux qui font de même : « omnis malus dicitur errans ». Ici la question d'imputabilité ne se pose pas, il n'y a pas lieu de se demander si l'erreur est coupable, l'erreur c'est le péché lui-même.

Ainsi, à chaque étape du processus de la raison pratique, depuis la perception des principes jusqu'au jugement-conscience, l'erreur apparaît comme une faute morale : « manifeste habet rationem peccati », disait saint Thomas. Il ajoutait : « quia non est absque praesumptione ut quis de ignoratis sententiam ferat ». Si l'on met à part le cas de perversion rationnelle et d'erreur directement voulue, on peut admettre que l'erreur provient d'une présomption plus ou moins caractérisée.

L'ignorant qui juge de ce qu'il a conscience d'ignorer est, à proprement parler, présomptueux. Peut-être pourrait-on appeler aussi présomption l'acte de qui veut juger dans le désarroi de la passion. Enfin, se trouver comme un étranger dans l'ordre moral et vouloir mettre la lumière dans les situations compliquées, ne le serait pas moins. Mais ne va-t-on pas ainsi à acculer le non-vertueux au péché inévitable ? Il doit juger avant d'agir et, en l'occurrence, juger serait présomption. Saint Thomas répondrait peut-être que le non-vertueux n'ayant pas la prudence — par hypothèse — peut pourtant poser un acte s'y référant : éviter la présomption par un acte de docilité, profiter de la prudence et des lumières d'autrui : « in his quae ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab aliis erudiri, et praecipue ex senibus qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium » [1]).

1) *Sum. theol.*, II-II, 49, 3.

*
* *

Tandis que la raison pratique organise l'action en conformité avec la loi et qu'en cette conformité réside sa vérité, la raison théorique connaît des objets. La soumission à l'objet est la règle de son activité et la garantie de sa vérité.

Cette activité jouissant de certains adjuvants naturels, est infaillible dans tel domaine nettement circonscrit ; on l'a mentionné plus haut. Elle rencontre pourtant de nombreux obstacles. De par la déchéance originelle, l'homme se débat au milieu de difficultés telles qu'une révélation des grandes vérités naturelles elles-mêmes lui est devenue moralement nécessaire. Sans cette révélation l'ensemble des hommes n'arriverait ni assez rapidement ni assez sûrement à connaître ces vérités [1]). Malgré cela, un fond de présomption, mère d'erreur, demeure dans l'homme. De ce point de vue, la révélation des vérités surnaturelles ne lui est pas moins utile : elle lui désapprend de mesurer tout à l'aune de son intelligence, tend à lui inculquer la modestie dans la recherche de la vérité [2]).

Mais ce n'est pas la déchéance seule de la nature humaine qui rend laborieuse la tâche de l'intelligence, c'est aussi sa condition naturelle : intelligence dépendante des sens dans son exercice, activité plus discursive qu'intuitive, faculté d'objectivité en un sujet de passion et de volonté.

Le R. P. Roland-Gosselin a montré comment, d'après saint Thomas, le mauvais état ou le mauvais fonctionnement des organes, l'imagination, le raisonnement, la passion et l'inattention volontaire sont causes d'erreur [3]). Ce sont là questions de psychologie. Pour résoudre le problème

1) *Cont. Gent.*, 1, 4.
2) *Ibid.*, 1, 5.
3) *Op. cit.*, pp. 259-264.

moral, il nous faut considérer l'élément volonté. L'erreur, en effet, ne peut être imputable que moyennant d'être, d'une façon ou d'une autre, le produit de la volonté libre; dans un jugement dicté par l'évidence objective, saint Thomas ne reconnaît pas un acte humain.

La question de moralité gravite donc autour de l'intervention de la volonté dans le jugement, et savoir si toute erreur est coupable suppose que l'on ait déterminé si toute erreur est volontaire. Voyons donc quels sont, d'après saint Thomas, les éléments objectifs et subjectifs qui concourent à la formation du jugement faux.

Du côté de l'objet, il y a les apparences. Assurément, il n'est pas de réalité fausse en soi. Une chose pourra pourtant être dite fausse relativement à l'intellect humain ; ce sera le cas lorsque son revêtement d'apparences sera de nature à tromper le sujet [1]). Encore faut-il se garder d'appliquer trop hâtivement cette qualification et tenir compte de la perspicacité plus ou moins grande de ceux qui doivent juger [2]). Les apparences équivoques peuvent être, on vient de le voir, inhérentes à la chose. Elles peuvent être aussi le fait du sens, comme du milieu interposé entre l'organe et l'objet. Le sens présente parfois la chose autrement qu'elle n'est, d'où un danger d'erreur pour l'esprit.

Danger seulement, car le caractère équivoque des apparences ne produit jamais l'erreur de façon nécessaire. « Secundum hoc sensus falsus dicitur, in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat sicut et de rebus dictum est » [3]). Il n'y a qu'un moteur propre à l'intelligence : c'est l'évidence objective [4]) ; l'intelligence y aspire naturellement et, tant qu'elle ne l'a pas rencontrée, une inquiétude subsiste en

1) *De Ver.*, 1, 10.
2) *Ibid.*, ad 1m eorum quae contra objiciuntur.
3) *Ibid.*, 1, 11.
4) *Ibid.*, 18, 6.

elle, lors même qu'elle aurait donné à une proposition un assentiment volontaire [1]).

Ceci nous oriente du côté subjectif : quel est l'état d'esprit de l'homme qui fait un jugement faux ?

Parmi les états d'esprit il y a d'abord l'assentiment qui se produit de deux façons : il peut résulter d'une influence objective — que l'objet soit connu directement ou par raisonnement, — et alors il est nécessaire ; il peut être commandé par la volonté, et alors il est libre : c'est le cas de la foi et de l'opinion. Il importe de préciser la nature de ces états d'esprit ; il est remarquable, en effet, que, parlant de l'erreur considérée à ce point de vue, saint Thomas n'emploie presque jamais que les expressions : « opinio falsa » ou « existimatio falsa ».

La fermeté absolue de l'assentiment n'existe que dans le cas de l'évidence objective. Certes, le croyant donne un assentiment ferme à l'objet de sa foi ; mais si c'est un « assensus absque dubitatione », c'est aussi un « assensus cum cogitatione ». Saint Thomas précise encore : « in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo » [2]). Le motif en est que l'assentiment a été produit par la volonté ; l'évidence objective à laquelle aspire l'intelligence — *visio alicujus intelligibilis* — fait défaut. C'est pourquoi une sorte d'inquiétude reste au fond de cette pensée que n'a pas subjuguée son objet propre : elle est « captive », elle n'est pas conquise.

Qu'on définisse la certitude par la fermeté de l'adhésion, on dira que la foi est certitude ; qu'on la définisse par l'évidence de l'objet, il faudra dire : « fides non habet certitudinem » [3]).

Vient enfin l'opinion. Elle est assentiment aussi, mais « cum dubitatione et formidine alterius partis » [4]). Cet

1) *Ibid.*, 14, 1.
2) *De Ver.*, 14, 4.
3) *Ibid.*, 14, 1, ad 7m.
4) *Sum. theol.*, II-II, 1, 4.

assentiment est si débile que saint Thomas dira autre part : « dubitans non habet assensum... ; similiter nec opinans, cum non firmetur ejus acceptio circa alteram partem » [1]). Bref, il y a ici une troisième manière d'assentiment : « assensus cum dubitatione ». Reprenant la pensée d'Aristote, saint Thomas l'appelle : « quiddam debile et infirmum » [2]).

L'opinion et la foi sont donc sur le même plan en tant que la volonté est déterminatrice d'assentiment.

On faisait remarquer que saint Thomas qualifie presque toujours *opinio* l'état de l'esprit qui fait un jugement faux. Il ne paraît pas exact de dire que, pour lui, le faux n'est jamais objet d'assentiment ferme. Il dit même expressément le contraire. La foi est certitude, au moins quand on définit la certitude par la fermeté de l'adhésion ; or, dit saint Thomas, « sicut est opinio vera et falsa, ita et fides » [3]). Mais si la foi est une espèce de certitude, il y aura donc « certitudo falsa » et non plus seulement « opinio falsa ». Au demeurant, saint Thomas ne nous laisse pas le soin de dégager la conclusion qu'appellent ses prémisses. « Certitudo adhaesionis, — lit-on au même endroit, — convenit non solum fidei verae, sed etiam falsae... nec minus firmiter inhaeret aliquis falsitati quam veritati ». Il y a donc bien assentiment ferme, mais il reste que l'erreur n'est pas objectivement nécessaire : la « firmitas » dont on parle est œuvre de volonté.

La conclusion qui se dégage de là est que toute erreur étant formellement dépendante de la volonté libre, toute erreur a aussi un caractère moral. On revient de la sorte à la déclaration du début : « error manifeste habet rationem peccati ». Les considérations qui précèdent doivent néanmoins en atténuer la rigueur ou tout au moins y introduire des nuances.

1) *De Ver.*, 14, 1.
2) *Sum. theol.*, II-II, 2, 9, ad 2m.
3) *Quodl.* 6, 4, 6.

Entre foi et opinion, il y a — on l'a vu — la différence qui existe entre « assensus firmissimus » et « assensus debilis ». D'où vient cette différence ? Ce n'est pas dans les éléments objectifs qu'il en faut chercher la raison : il n'y a pas plus d'évidence objective dans le premier cas que dans le second. La raison ne s'en pourra donc trouver que dans la disposition volontaire. C'est de tout son poids que la volonté pèse sur l'intelligence dans l'acte de foi ; la fermeté de l'assentiment révèle l'énergie et la plénitude du vouloir [1]).

Inversement, la débilité de l'assentiment indique, dans l'opinion, une volonté en quelque sorte hésitante. Saint Thomas dit de l'opinion : « non videtur procedere ex perfecta voluntate » ; il en conclut, quant au mérite qui pourrait s'attacher à l'opinion vraie : « ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti » [2]).

On voit où l'on arrive en appliquant ces principes à l'erreur. L'erreur est presque toujours opinion et l'opinion semble ne jamais sortir d'un vouloir plein. Pour autant, la malice en est atténuée. Si d'autre part on pose que, à raison de l'imperfection du vouloir, l'opinion vraie ne semble guère méritoire, on conclura *a pari* que l'erreur n'est guère démériteoire.

Saint Thomas n'abandonne donc pas sa thèse : toute erreur est faute morale ; mais, confinant dans l'opinion la plupart des erreurs, faisant l'opinion dépendante de la volonté et admettant que cette volonté est toujours imparfaite, il doit aboutir logiquement à une indulgence que ne faisait pas pressentir le texte du *De Malo*.

J. Henry.

1) Sans compter, lorsqu'il s'agit de foi surnaturelle, que l'influx divin de la grâce est plus puissant que la lumière même de la raison : « prima veritas quae causat fidei assensum est fortior quam lumen rationis » (*De Ver.*, 14, 1, ad 7^{m}).

2) *Sum. theol.*, II-II, 2, 9, ad 2^{m}.

X

LA DÉFINITION CLASSIQUE DE LA LOI

(COMMENTAIRE DE LA 1a 2ae, Q. 90)

*(Suite et fin *)*

CHAPITRE DEUXIÈME

LE SENS DE LA DÉFINITION THOMISTE

Jusqu'ici nous avons interprété saint Thomas par ses prédécesseurs; et nous avons vu dans la définition thomiste une synthèse originale de données antérieures.

Mais la valeur et l'originalité de cette synthèse apparaîtra mieux, quand nous aurons considéré la plénitude de sens que saint Thomas attribue à chacun de ses éléments.

Pour pénétrer le sens de la formule thomiste, nous allons, dorénavant, interpréter saint Thomas par lui-même, en recourant à ses écrits. Sans doute, le Docteur Angélique n'a jamais traité *ex professo* cette question, avant la rédaction de la *Somme théotogique :* nous pourrons cependant recueillir au cours de son œuvre quelques données instructives.

Nous avons d'ailleurs une autre source d'information : la comparaison attentive de la *loi*, acte du législateur qui oriente l'activité de ses sujets vers le bien commun, avec l'*imperium*, acte par lequel l'homme oriente sa propre activité vers le but qu'il s'est proposé.

*) Voir *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, mai 1925, pp. 129-145.

Article I. — L'interprétation de la définition classique (1a 2ae, q. 90, a. 4) par les autres écrits de saint Thomas

Quatre éléments concourent à constituer la loi. La loi est œuvre de raison : « lex est aliquid rationis » (*1a 2ae*, q. 90, a. 1). La loi est toujours orientée vers le bien commun : « ordinatio ad bonum commune » (art. 2). La loi est créée par celui qui a en mains les intérêts de la communauté : « ab eo qui curam communitatis habet » (art. 3). La loi enfin n'a force de loi que par la promulgation : « promulgata » (art. 4).

I. — *La loi est œuvre de raison*

Il ne faut pas se méprendre sur la pensée de saint Thomas. Le saint Docteur ne prétend aucunement exclure la volonté, de l'élaboration de la loi : « ratio habet vim movendi a voluntate »[1]; « omnis lex profiscitur a ratione et voluntate legislatoris »[2]. La loi n'est donc pas exclusivement œuvre de raison. Le rôle de la volonté apparaîtra mieux plus tard.

Par raison, saint Thomas n'entend pas ici la raison spéculative du législateur qui, avant de se décider à imposer tel ou tel acte à ses subordonnés, délibère à ce sujet et, après délibération, juge ce qu'il y a de meilleur ou de plus opportun; il entend la raison pratique, c'est-à-dire la raison orientée vers l'action : « propositiones universales rationis *practicae* habent rationem legis »[3]. On verra plus loin en quoi consiste le rôle de la raison pratique.

Mais ce qu'il importe de souligner dès maintenant, c'est

1) *1a 2ae*, q. 90, a. 1, ad 3um.
2) *Ibid.*, q. 97, a. 3.
3) *Ibid.*, q. 90, a. 1, ad 2um.

que la loi non seulement suppose un acte de raison pratique, mais *est* elle-même un acte de cette faculté.

Cette idée « lex est aliquid rationis » pénètre quelques textes qu'il sera utile de rappeler.

En un endroit du *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas s'attache à définir la loi naturelle. Les êtres dénués de connaissance, écrit-il, se portent vers leur fin par des « formes » naturelles qui les orientent vers l'action. Chez les êtres connaissants ce rôle de « forme » est joué par la connaissance et la faculté appétitive. Or, quand il s'agit de dénommer ce principe d'ordre chez ces derniers, saint Thomas, comme tout naturellement, ajoute qu'il faut employer des termes différents, selon qu'il s'agit de l'homme ou de l'animal. Puisque l'homme connaît la raison de fin et le rapport des moyens à la fin, le principe directeur de son activité s'appellera *loi* naturelle. Mais l'animal est poussé vers sa fin plutôt que dirigé vers elle ; le principe de son activité ne s'appellera donc pas loi naturelle, mais *estimative* naturelle »[1]). Saint Thomas, on le voit, n'éprouve aucunement le besoin d'introduire auprès du lecteur le terme de loi : le terme est reçu dans l'usage courant. On en a rencontré plus haut un témoignage explicite chez Albert le Grand[2]) : le mot loi est réservé pour désigner la règle de l'activité strictement rationnelle.

La *Somme contre les Gentils* va nous en donner une nouvelle preuve. Les actions des êtres irrationnels, écrit-il, sont spécifiques, c'est-à-dire identiquement répandues dans toute l'espèce : leur principe est, en effet, l' « inclination

1) « Quia homo inter coetera animalia rationem finis cognoscit et proportionem operis ad finem, ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, *lex* naturalis vel jus naturale dicitur ; in coeteris autem *aestimatio* naturalis vocatur. Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad operandum convenientes actiones magis quam regulentur quasi proprio arbitrio agentia ». *In IV Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1.

2) *Revue Néo-Scol.*, mai 1925, p. 144.

naturelle » qui est commune à l'espèce entière. Les actions des êtres raisonnables comme tels sont, au contraire, personnelles, c'est-à-dire propres à chaque individu de l'espèce; elles émanent en effet de la raison, qui tend à ses fins en s'adaptant aux conditions de temps, de lieu et autres circonstances essentiellement individuelles [1]). La Providence divine, dirigeant l'activité de tout être, s'exercera donc diversement selon qu'il s'agit de l'activité irrationnelle ou de l'activité spécifiquement humaine. Et ici encore, saint Thomas réserve le nom de loi pour désigner le principe de celle-ci [2]).

Manifestement, aux yeux du saint Docteur, le mot « loi » comporte un élément rationnel. Aussi bien quand il veut dénommer ces principes d'ordre du monde matériel que nous appelons aujourd'hui « lois » physiques, saint Thomas n'emploie-t-il jamais le vocable de *lex,* parce que, à ses yeux, la « loi », principe d'ordre de l'activité rationnelle, est elle-même d'essence rationnelle.

Or, c'est cette même idée qui constitue l'argument bien connu de la *Somme théologique*. La loi, écrit-il, est, par définition, une règle, une mesure de l'activité humaine. Or, la règle et la mesure de l'activité humaine est la raison. La loi est donc, par définition, rationnelle.

Faut-il prouver la majeure de ce raisonnement ? Toute loi lie, oblige à agir dans un sens déterminé : le mot même de « lex » ne vient-il pas de « ligare » ? C'est dire du même

1) *C. Gent.*, lib. 3, cap. 113.

2) « Sicut actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo, ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo, secundum quod ad individuum pertinent. Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam *naturali inclinatione,* quae naturam speciei consequitur. Ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus, quo in suis personalibus actibus dirigantur : et hoc dicimus *legem*... Item : quum lex nihil aliud sit quam quaedam *ratio* et regula operandi, illis *solum* convenit dari legem qui sui operis *rationem* cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem ». *C. Gent.*, l. 3, c. 114.

coup que la loi règle, mesure l'activité qui en relève : tantôt elle pousse à l'acte, tantôt elle en éloigne : toute loi, en effet, commande ou défend ; en toute hypothèse, elle règle l'activité [1]).

Or, a-t-on dit, c'est la raison qui règle l'action. C'est qu'en tout genre de choses, la règle de ce genre se trouve dans le principe de ce genre : n'est-ce pas le premier nombre qui commande toute la série, et le mouvement premier qui dirige tous les autres ? Or, le principe de l'activité humaine ne peut se trouver que dans la raison. Pourquoi ? C'est que tout acte humain, étant délibéré, ne procède de la volonté que sous l'influence attractive de la fin qui est, de la sorte, le premier moteur de l'activité humaine. Autant dire que ce premier principe est dans la raison, puisque c'est la raison qui a comme mission d'orienter l'acte vers la fin. Dès lors, c'est dans la raison aussi que résidera la loi qui, on l'a vu, est directrice de l'action [2]).

Nous venons d'analyser l'article où saint Thomas prouve que la loi est, par définition, rationnelle. Le point capital est dans cette proposition : « rationis est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis ». Pas n'est besoin encore de savoir quel est le but que doit poursuivre la loi — ce point fera l'objet de l'article second de cette même question — mais nous savons que toute loi poursuit un but et dès lors est œuvre de raison.

Cet élément de la définition se retrouve-t-il dans toute loi ?

Faisant la synthèse des lois énumérées par Alexandre de Halès et Albert le Grand, saint Thomas compte cinq

1) « Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur : dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum ». *1a 2ae*, q. 90, a. 1.

2) « Regula et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum. Rationis enim est ordinare ad finem, qui est pri-

espèces de lois : la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine, la loi divine et la « loi des membres » dont parle saint Paul. Comment la loi naturelle, comment surtout la loi des membres réalisent-elles cet élément rationnel essentiel à toute loi ?

Une inclination à l'agir, répond saint Thomas, n'est loi que si elle est rationnelle. Elle peut n'être rationnelle que d'une manière dérivée ; mais dans ce cas, elle ne sera loi que de cette manière participée. C'est de cette façon que le cours de la nature physique participe à la loi éternelle ou raison divine gouvernant toutes choses. En ce sens, la loi morale naturelle rejoint les « inclinations naturelles » inhérentes à tous les êtres de l'univers, n'étant qu'une participation de la loi éternelle : « participatio legis aeternae in rationali creatura »[1]). Mais elle y participe d'une manière rationnelle : l'on sait en effet que, pour saint Thomas, la loi naturelle consiste essentiellement dans les jugements premiers de la raison pratique[2]). Et dès lors, le saint Docteur peut maintenir que, tout en étant une participation de la loi éternelle, la loi naturelle est, elle-même, essentiellement rationnelle. « Quia rationalis creatura participat rationem aeternam intellectualiter et rationabiliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali *proprie* lex vocatur : nam lex est aliquid rationis »[3]).

Quant à la « loi des membres », elle ne peut être appelée « loi » que d'une manière toute dérivée. Fruit de la déchéance originelle, elle résulte d'un châtiment divin. Elle dérive donc d'une loi proprement dite, c'est-à-dire d'une loi pénale ; mais en elle-même elle n'est aucunement ration-

mum principium in agendis. In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis ; sicut unitas in genere numeri et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem ». *Ibid.*

1) *Ia 2ae*, q. 91, a. 2.

2) Voir notre étude, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, dans les « Ephemerides theologicae lovanienses », juillet 1925.

3) *Ia 2ae*, q. 91, a. 2, ad 3um.

nelle ; et si saint Thomas conserve la « loi des membres » au nombre des lois, c'est par pur respect pour la tradition scolaire et le texte de saint Paul [1]).

II. — *La loi poursuit toujours le bien commun*

A maintes reprises dans son *Commentaire sur les Sentences,* saint Thomas rappelle le but que doit poursuivre le législateur. S'il lui arrive de dire, avec Aristote, que ce but est la pratique de la vertu [2]), le plus souvent, avec lui encore, il proclame que c'est le bien commun. « Regis civitatis est bonum commune totius multitudinis conjectare » [3]). « Legislator intendit bonum commune per lationem legis » [4]). Ce faisant, le législateur exerce cette « prudence architectonique » par laquelle les fins prochaines que réaliseront les actes des sujets sont ordonnées à une fin commune, « fines proximi ordinantur ad finem communem » [5]). La poursuite de ce bien commun fait l'objet d'une vertu appelée justice *légale* « justitia legalis attendit bonum commune » [6]), ou justice *générale* « prout actum virtutis ordinat quis ad bonum commune secundum imperium legis » [7]). Saint Thomas ne scrute pas ici le concept de bien commun ; il se contente de l'opposer au bien privé : la justice légale poursuit le bien commun ; les autres vertus s'attachent au « bien privé » [8]).

Le concept de bien commun fait l'objet de plusieurs passages du *Commentaire sur l'Ethique à Nicomaque.* Une cause est d'autant plus parfaite, écrit-il, qu'elle s'étend à

1) *1a 2ae*, q. 91, a. 6 ; q. 90, a. 1, ad 1um.
2) *In III Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, sol. 1 ; a. 4.
3) *Ibid.*, d. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.
4) *Ibid.*, d. 37, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 5um.
5) *Ibid.*, d. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.
6) *Ibid.*, d. 33, q. 2, a. 5, ad 4um ; q. 3, a. 4, sol. 5, ad 3um, et sol. 6, ad 3um.
7) *Ibid.*, d. 33, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3um.
8) *Ibid.*, d. 33, q. 2, a. 5, ad 4um.

plus d'effets. Cette cause finale qui s'appelle le bien est donc d'autant plus désirable qu'elle embrasse plus d'objets. Et dès lors, il est plus parfait de poursuivre le bien de toute une collectivité, que de poursuivre le bien d'un homme en particulier. Aristote avait ajouté que c'est là un but « plus divin ». Et saint Thomas approuve : car dans ce cas l'on ressemble davantage à Dieu, qui est la cause dernière de tout le bien qui se trouve dans les êtres [1]).

On se rappelle le passage d'Aristote relatif au bien commun [2]). Il faut noter l'interprétation qu'en donne saint Thomas. La loi, écrit-il, poursuit toujours le bien de ce qu'il y a d'important dans la société ; soit le bien de toute la communauté, appelé le bien commun, soit le bien de la classe dirigeante. Mais en fin de compte, il est un but suprême de toute législature : c'est la félicité et les moyens de la réaliser : l'exercice des vertus avant tout, et subsidiairement les biens extérieurs [3]).

C'est ce bien d'ordre supérieur que doit rechercher la loi ; et c'est par la poursuite de ce même bien que le roi se distingue du tyran. Celui-ci n'a en vue que son intérêt propre ; celui-là se consacre au bien de tous. « Tyrannus intendit in suo regimine quod est utile sibiipsi ; rex autem

1) *In I Ethic.*, lect. 2 in fine.

2) Voir *Revue Néo-Scol.*, mai 1925, p. 137.

3) « Leges de omnibus loquuntur, secundum quod potest convinci quod pertineat ad aliquid utile *communitati*, sicut est in rectis politiis in quibus intenditur *bonum commune ;* vel ad aliquid quod sit utile *optimis*, id est aliquibus majoribus de civitate per quos civitas regitur, qui et optimates dicuntur; vel ad aliquid utile *dominis*, sicut contingit in politiis quae reguntur regibus vel tyrannis. Semper enim in legibus ferendis, attenditur id quod est utile ei quod est principale in civitate... Et quia omnis utilitas humana finaliter ordinatur ad felicitatem, manifestum est quod secundum unum modum justa legalia dicuntur ea quae sunt factiva felicitatis et particularum ipsius, id est eorum quae ad felicitatem ordinantur, vel principaliter sicut virtutes, vel instrumentaliter sicut divitiae et alia hujusmodi exteriora bona; et hoc per comparationem ad communitatem politicam ad quam respicit legis positio ». *In V Ethic.*, lect. 2 initio. — Après Aristote, saint Thomas maintient que le nom de loi s'étend à ces « lois privées » qui s'appellent privilèges. Si par exemple, le législateur décide d'élever un monument à un bienfaiteur de la patrie, le législateur fait une loi. *Ibid.*, lect. 12 circa init.

intendit quod est utile subditorum ». « Tyrannus non intendit bonum commune, sed proprium » [1]).

Jusqu'ici, nous avons suivi une première ligne de pensée chez saint Thomas : le but de la loi est de procurer le bien commun. Toutefois, dès la *Somme contre les Gentils*, une nouvelle orientation se dessine.

Sans doute, dans cet ouvrage, l'auteur rappelle que la loi poursuit le bien commun [2]) ; il magnifie la prééminence de ce bien commun sur le bien particulier [3]). Mais une idée nouvelle — nullement contraire d'ailleurs à la précédente — est mise en lumière : le but de la loi est de conduire l'homme à sa fin dernière. C'est en effet au début de cette partie de l'ouvrage qui traite de la manière dont la Providence divine dirige les créatures raisonnables vers leur fin,

1) *In VIII Ethic.*, lect. 10 circa med., lect. 11 circa finem. — Dans son traité *De regimine principum*, saint Thomas revient sur des considérations analogues. La société, écrit-il, a besoin d'une direction. Car la collectivité se désagrégerait bientôt, si chacun était laissé à sa propre initiative : il faut que quelqu'un prenne soin des intérêts de la collectivité comme telle. De même l'organisme humain se disloquerait, si une direction commune n'assurait le bien commun de tous les membres. « Multis existentibus hominibus, et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens ; sicut et corpus hominis et cujuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet ». *Tractatus de rege et regno ad regem Cypri*, lib. 1, cap. 1. Les membres de la collectivité, poursuit le saint Docteur, se distinguent par ce qu'ils ont de propre ; mais ils s'unifient par ce qu'ils ont de commun. A côté de ce qui assure le bien propre, il faut donc assigner une cause qui assure le bien commun. « Non idem est quod proprium est, et quod commune; secundum propria quidem differunt (membra); secundum autem commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscujusque, esse aliquod quod movet ad bonum commune multorum ». *Ibid.* Le gouvernement d'une société sera donc ce que demande l'ordre naturel, s'il poursuit, non le bien personnel du législateur « bonum privatum regentis », mais le bien commun de la collectivité « bonum commune multitudinis ». *Ibid.*, et cap. 3. — Voir aussi *In I Polit.*, lect. 1, 4 circa med.; *In III Polit.*, lect. 6 initio.

2) *C. Gent.*, lib. 3, cap. 123 circa med.

3) « Bonum particulare ordinatur ad bonum commune sicut in finem ; esse enim partis est propter esse totius ; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis ». *Ibid.*, lib. 3, cap. 17.

qu'est introduit le concept de loi [1]). Le contexte général de toute cette partie de l'ouvrage ne laisse subsister aucun doute sur l'idée que saint Thomas rattache au terme de loi. La loi est à l'homme ce que l'« inclination naturelle » est aux êtres irrationnels : elle conduit l'homme à sa fin dernière.

Cette loi s'appelle divine, parce qu'elle émane de Dieu, et conduit à Dieu. Par loi divine, saint Thomas n'entend donc pas ici uniquement des prescriptions purement positives, puisqu'il y fait rentrer toute la loi naturelle [2]) ; il l'appelle divine, parce qu'elle est l'instrument du gouvernement de Dieu dirigeant l'homme vers sa fin : « lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos » [3]). Et puisque tout gouvernant oriente ses subordonnés vers la fin qu'il poursuit lui-même et que Dieu n'a pas d'autre fin que sa propre perfection, c'est donc avant tout vers Dieu que la loi divine conduit l'humanité, qui trouvera ainsi en Lui sa suprême félicité. La loi devient ainsi le principe qui assure la réalisation de l'ordre moral, c'est-à-dire l'adhésion de l'homme à sa fin dernière [4]).

Voilà deux lignes de pensée. Mais saint Thomas a si peu songé à les opposer l'une à l'autre qu'il les superpose : à ses yeux, fin dernière et bien commun s'identifient, au moins verbalement. Le principe premier dans l'ordre de la causalité efficiente, écrit-il, est commun à tous les principes seconds « principium *primum* est *commune* omnium » [5]). Les premières prémisses dans l'ordre des connaissances sont appelées indifféremment « principia *prima* » ou « *communia* principia », « *communes* conceptiones » [6]). Et, comme dans l'ordre de la causalité finale, la cause pre-

1) Voir plus haut, p. 246, note 2.
2) *Ibid.*, lib. 3, cap. 129.
3) *Ibid.*, lib. 3, cap. 128.
4) *Ibid.*, lib. 3, cap. 114-115.
5) *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1.
6) *I*^{a} *2*^{ae}, q. 91, a. 3, ad 1um; q. 94, a. 4.

mière est la cause dernière, on ne s'étonnera pas que saint Thomas indentifie fin dernière et fin commune ou bien commun. « Bonum *summum*, quod est Deus, est bonum *commune*, cum ex eo universorum bonum dependeat » [1]).

Or cette indentification se retrouve dans l'article de la *Somme théologique* relatif à notre question [2]) et nous aidera à suivre le raisonnement du saint Docteur. Son argument se constitue de deux parties qui reproduisent les deux lignes de sa pensée signalées à l'instant.

La loi, étant règle de l'action, écrit-il, se définit par le principe formel de l'action, à savoir la raison pratique : la preuve en a été donnée à l'article précédent. Mais la raison pratique elle-même se définit par son principe qui est la fin ; et en dernière analyse, par la fin dernière. La loi se définit donc, avant tout, par rapport à la fin dernière [3]). On reconnaît en ces considérations une des deux lignes de pensée du saint Docteur.

Voyons comment il y raccorde la seconde.

La fin dernière de l'homme, poursuit-il, est la béatitude ou « félicité ». La loi se définira donc avant tout par rapport à la béatitude.

Mais de quelle « félicité » s'agit-il ? L'homme n'est-il pas fait pour son bonheur personnel ? N'est-ce pas en cela, en effet, que l'homme se distingue de l'animal ? L'animal, d'après saint Thomas, n'a pas de fin qui lui soit propre, précisément parce qu'il est dépourvu de raison ; il n'est qu'un instrument au service des êtres raisonnables ; l'homme au contraire a sa fin dans la perfection de sa personnalité [4]). Saint Thomas ne dit-il pas ailleurs que l'homme

1) *C. Gent.*, l. 3, cap. 17 in medio.

2) « Ultimus finis est bonum commune ». *1a 2ae*, q. 90, a. 2, ad 3um.

3) *1a 2ae*, q. 90, a. 2 initio.

4) « Ipsa conditio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus, providentiae curam requirit qua sibi propter se provideatur ; aliorum vero conditio quae non habent dominium sui actus, hoc indicat quod eis non propter

doit avant tout veiller au salut de son âme, et le préférer au salut des autres [1]) ?

Mais saint Thomas, ici, est aristotélicien, et sans aborder l'épineux problème, que nous venons de lever, des rapports entre le bien privé et le bien commun, il poursuit avec le Stagirite : la partie se rapporte au tout, comme à sa perfection ; puis donc que l'homme fait partie de ce tout qu'est la société civile, la loi qui dirige l'activité humaine se rapporte finalement au bien de la société, à la « félicité commune ».

Comme on le voit, l'article de la *Somme* que nous venons d'analyser n'offre pas une simple juxtaposition des deux lignes de pensée ; il vise à subordonner la première à la seconde. Saint Thomas visiblement oriente son argument vers la thèse d'Aristote rappelée plus haut, heureux d'ailleurs de pouvoir en appeler à l'autorité d'Isidore [2]) : la loi se rapporte au bien commun, c'est-à-dire au bonheur de la communauté civile comme telle [3]).

La notion de « bien commun » s'applique-t-elle à toute espèce de loi ? Manifestement, c'est la considération de la loi civile qui a suggéré à saint Thomas l'idée du bien commun. Le concept d'un bien commun supérieur au bien des individus lui vient d'Aristote, lequel avait en vue la société civile. Aussi bien, saint Thomas parle-t-il à plusieurs re-

ipsa cura impendatur, sed velut ad alia (ad rationales creaturas) ordinatis ». *C. Gent.*, l. 3, cap. 112.

1) « Zelus animarum est sacrificium Deo acceptissimum, si tamen ordinate fiat ; ut scilicet primo homo habeat curam salutis suae et postmodum aliorum ; alioquin nihil prodest homini, si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur ». *Quodl. 3*, art. 17, ad 6um.

2) *1a 2ae*, q. 90, a. 2 sed contra.

3) Il en résulte qu'aux yeux de saint Thomas, la loi ne donne que des directives générales se rapportant à l'ensemble, non aux individus comme tels. La chose se conçoit d'ailleurs aisément : la société se constitue d'éléments nombreux ; le bien de cette société requiert des actions de genre multiple et varié ; pour définir ce bien commun, il faut envisager une longue période de temps, car la loi doit survivre aux sujets qui l'observent. Devant dominer tant d'éléments

prises du bien commun, quand il étudie la loi civile [1]) ; jamais, quand il traite de la loi naturelle [2]). Toutefois une note relative à la loi éternelle, dont la loi naturelle n'est qu'une participation, nous révèle sa pensée : la loi éternelle se distingue des idées éternelles ; celles-ci ont pour objet les êtres considérés dans leur essence propre ; la loi éternelle, au contraire, les envisage dans leur relation avec un même but commun que Dieu poursuit de toute éternité [3]).

III. — *La loi a pour auteur celui qui est chargé des intérêts de la société*

La loi, nous l'avons vu, ordonne les actes des sujets en vue du bien de la société. Or en toutes choses, celui-là seul peut ordonner des actes en vue d'une fin, qui a cette fin même en propre. Dès lors, seule la société peut porter des lois. Tantôt ce sera la collectivité tout entière ; tantôt ce sera un organe spécial qui a charge des intérêts de la collectivité [4]).

Comme on le voit, cet argument s'adapte aux différents régimes ; monarchie, aristocratie, démocratie. Malgré ses préférences pour la monarchie [5]), saint Thomas, dans cet

et pourvoir à tant de conjonctures, la loi nécessairement se cantonnera dans les généralités. Conçoit-on d'ailleurs une loi qui ne réglerait qu'un cas isolé : de quelle utilité seraient les lois s'il en fallait autant que de cas à régir ? *1a 2ae*, q. 96, a. 1 in corp. et ad 2um. Les cas individuels, les intérêts particuliers des membres de la communauté « particulares fines » feront l'objet de « préceptes » qui ne sont que l'application à des cas particuliers des dictées générales de la loi ; et ces préceptes n'auront force de loi que pour autant qu'ils respectent les intérêts supérieurs de la collectivité ; de même que les conclusions particulières n'ont de force probante que si elles se résolvent dans la lumière des premiers principes. *1a 2ae*, q. 90, a. 2 in fine corp. et ad obj. ; q. 96, a. 1, ad 1um et 2um.

1) *1a 2ae*, q. 96, a. 1, 3, 4, 6.
2) *Ibid.*, q. 94.
3) *Ibid.*, q. 93, a. 1, ad 1um.
4) *Ibid.*, q. 90, a. 3.
5) *De regimine principum*, l. 1, c. 2 ; *1a*, q. 103, a. 3.

article de la *Somme,* tient compte du texte d'Isidore [1]) et s'élève au-dessus des contingences politiques [2]).

On pourrait objecter peut-être : la loi a comme but d'amener les hommes à la pratique de la vertu ; mais ce résultat peut être obtenu par l'effort individuel ; pourquoi dès lors, la loi ne pourrait-elle émaner des individus?

Aristote avait déjà donné la réponse et saint Thomas la reprend : l'apostolat individuel ne peut se faire que par persuasion ; or cet effort est inopérant, la plupart du temps ; pour amener efficacement les hommes à la pratique de la vertu, il faut la crainte des sanctions. Or, seule la société ou ceux qui en gèrent les intérêts sont suffisamment armés de ces moyens de coercition pour faire respecter leurs appels au bien. S'il est reconnu que le but de la loi est de faire observer l'ordre moral, on conviendra donc que la loi ne peut atteindre ce but que si elle émane du pouvoir social [3]).

Si l'on objecte encore que dans la famille ce pouvoir social réside dans le père et que dès lors celui-ci peut porter des lois, saint Thomas répond que le mot « loi » est réservé aux directives imposées par le chef de cette société parfaite qu'est la communauté civile : le père de famille peut donner des « préceptes », des « statuts », non point des « lois » [4]).

IV. — *La loi n'a d'efficacité que par la promulgation*

Une loi n'oblige que si elle parvient à la connaissance de ceux qui doivent l'observer : « praeceptum non obligat antequam sit divulgatum » [5]).

1) *1a 2ae*, q. 90, a. 3 sed contra.
2) *1a 2ae*, q. 95, a. 4 ; q. 105, a. 1 ; *2a 2ae*, q. 57, a. 2 in fine.
3) *1a 2ae*, q. 90, a. 3, ad 2um. — Cfr. *In X Ethic.*, lect. 14.
4) *1a 2ae*, q. 90, a. 3, ad 3um.
5) *In IV Sent.*, d. 3, a. 5, sol. 3.

Saint Thomas illustre cette vérité de bon sens par la comparaison bien connue du lien physique qui lie une chose matérielle et du lien moral de l'obligation qui vincule la volonté. Dans l'ordre matériel, écrit-il, la nécessité que le lien impose à la chose liée se produit par une pression, *actio,* d'ordre physique. Dans l'ordre moral, la nécessité que la loi impose à la volonté se réalise par cette pression d'ordre spirituel qu'est le commandement ou précepte, *imperium,* du supérieur. Or, la pression que le lien physique exerce sur la chose liée se fait par le contact. Dès lors, *a pari,* le précepte du supérieur n'exerce sa pression sur la volonté des sujets que par un contact spirituel lequel n'est autre que la connaissance du précepte même. De là, cette conclusion bien connue : « nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti » [1]).

Mais avant d'être connue de chacun des intéressés, la loi doit être à la portée de tous, connaissable pour tous ; ce résultat s'obtient par la notification publique qui s'appelle la promulgation. L'on pressent que ce sera par un argument anologue au précédent que l'on prouvera la nécessité de la promulgation.

La promulgation est absolument nécessaire, écrit-il dans la *Somme théologique,* pour que la loi ait force de loi. Car la loi s'impose aux êtres qu'elle régit, comme une règle, une mesure. Or, une règle, une mesure s'impose à ces êtres par le fait qu'elle leur est appliquée. Or, cette application n'est autre chose que la promulgation, par laquelle la loi arrive à la connaissance de ceux qui doivent l'observer. Et puisque le propre de la loi, c'est d'obliger, la loi n'aura de force obligatoire que grâce à la promulgation. Et ainsi se trouve prouvé l'axiome de Gratien : « Leges instituuntur, cum promulgantur » [2]).

Il faut noter le sens dynamique que saint Thomas

1) *De Verit.*, q. 17, a. 3.
2) *1a 2ae*, q. 90, a. 4.

attribue à la promulgation. A ses yeux, la promulgation n'est pas uniquement une condition préalable à l'observation de la loi par les sujets ; elle est, en un sens, le principe même de cette observation. Dans l'ordre physique, écrit-il, les agents naturels impriment dans les êtres un principe interne d'activité ; de même dans l'ordre moral, la promulgation de la loi imprime dans ceux qui doivent l'observer, un principe directif d'action [1]). Ce principe n'est pas une poussée extrinsèque ; car, étant d'ordre intellectuel, il pénètre l'esprit même de ceux qui s'y soumettront ; imitant en cela la loi éternelle par laquelle Dieu imprime dans les êtres qu'il gouverne des principes d'action qui leur sont inhérents [2]).

La promulgation se retrouve-t-elle en toute loi ? Comment la loi éternelle peut-elle être promulguée, puisqu'il n'y a point de créature éternelle ? La promulgation, répond saint Thomas, se fait par la parole ou l'écrit. Comme nulle créature n'est éternelle, il n'y a point d'auditeur ou de lecteur éternel de cette loi. Mais cela n'empêche nullement que, de la part de Dieu, la promulgation ne soit éternelle ; car le Verbe de Dieu est éternel ; éternel aussi est le Livre de vie où tout s'inscrit [3]).

Quant à la loi naturelle, il ne peut s'agir d'une promulgation qui viendrait du dehors ; car les énoncés de la loi naturelle sont connus par eux-mêmes, naturellement. Aussi bien, saint Thomas écrit-il que les préceptes de droit na-

1) « Hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines ; qui per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum ». *1a 2ae*, q. 93, a. 5, ad 1um.

2) « Rebus rationalibus sibi subjectis homo potest imponere legem inquantum suo praecepto vel denuntiatione quacumque imprimit menti earum quamdam regulam quae est principium agendi. Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum ; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae ». *Ibid.* in corp. ; item art. 6 initio.

3) *1a 2ae*, q. 91, a. 1, ad 2um.

turel ne requièrent aucune promulgation : « prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem et promulgatione non indigent »[1]. « Quorum (primorum et communium praeceptorum) non oportet aliquam editionem esse, nisi quod sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota »[2]. On ne nie donc pas la promulgation de la loi naturelle ; mais elle est interne à l'homme, comme la « raison naturelle » qui en est l'organe : « promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam »[3].

Article II. — L'interprétation de la définition par la notion de l'« imperium »

L'univers, écrit saint Thomas, est soumis au gouvernement de Dieu. Or, ce que Dieu est à l'univers, la raison l'est, en un sens, à l'homme ; car c'est par la raison que l'homme se gouverne soi-même. « Quodammodo se habet ratio in homine, sicut Deus in mundo ». Mais, poursuit-il, la raison d'un homme déterminé peut étendre sa juridiction sur d'autres hommes qui lui sont soumis : c'est là l'office du roi dont la fonction est de gouverner par des lois[4].

Il convient de confronter ce double gouvernement : le gouvernement des autres par l'empire qu'exerce la loi, « imperium legis »[5], et le gouvernement de soi-même par le commandement, *imperium*, que l'on exerce sur ses propres actes.

Comment d'abord l'homme se dirige-t-il lui-même ?

1) *1a 2ae*, q. 100, a. 4, ad 1um.
2) *Ibid.*, a. 3.
3) *Ibid.*, q. 90, a. 4, ad 1um.
4) *De rege et regno*, lib. 1, cap. 12.
5) *C. Gent.*, l. 3, c. 116.

Je me propose un but. Ce but est d'abord objet de complaisance, sans qu'il éveille encore un désir efficace de l'atteindre. Cet acte initial de la volonté portera le nom même de la faculté, *voluntas* [1]).

Cette complaisance qui n'est autre que l'amour ne dit, de soi, rien d'entreprenant : l'amour peut être purement contemplatif ; et si le but proposé apparaît d'un accès impossible, la volonté s'en tiendra à cet amour « théorique ». Mais si le but paraît réalisable, sans que l'on sache encore par quels moyens, et pour peu que l'amour s'intensifie, le but caressé par l'adhérence transformante de l'amour déclanche en moi un désir efficace de le réaliser. A ce second stade, la volonté sort de son repos affectif pour se convertir en poursuite du but.

Poursuite affective d'abord : la volonté tend vers ce but comme vers le terme des moyens qu'elle emploiera pour y atteindre. Ce second acte s'appelle *intentio* [2]).

Mais la poursuite affective tend à se convertir elle-même en poursuite effective. Celle-ci, concrètement, consistera dans l'emploi du moyen jugé le plus apte à cet effet : c'est l'*usus* dont il sera parlé à l'instant.

Sans doute, si le moyen est déjà déterminé par ailleurs, il ne peut être question de le choisir ; et de l'intention du but, l'on procédera immédiatement à l'exécution du moyen qui nous y achemine. Mais dès que plusieurs moyens se présentent, un nouvel acte s'impose, le choix, *electio*.

Le choix est une préférence raisonnée ; il s'agit en effet d'un acte humain : l'homme qui agit en homme ne prend pas au hasard un moyen quelconque ; il sélectionne, il élit le moyen qu'il juge le plus apte, *utilius ad finem* [3]).

Le choix sera donc l'aboutissant d'un travail de raison. Je devrai d'abord m'enquérir des différents moyens qui

1) *Ia 2ae*, q. 8, a. 2.
2) *In II Sent.*, d. 38, a. 3 ; *De Verit.*, q. 22, a. 13 ; *Ia 2ae*, q. 12, a. 1.
3) *De Verit.*, q. 22, a. 15.

peuvent me conduire au but : un voyageur s'avise-t-il d'arriver à tel endroit, il devra au préalable se mettre en quête des divers chemins qui peuvent l'y mener. C'est là le travail de délibération, *deliberatio, consilium,* où l'on considérera les avantages, les inconvénients des différents moyens proposés.

Cette enquête serait cependant stérile, si elle n'aboutissait à une conclusion : l'instruction de la cause, le délibéré s'achève par la sentence, le prononcé, le jugement. C'est là le *judicium de consiliatis* par lequel, tout bien considéré, je jugerai tel moyen le meilleur pour me conduire au but désiré. Ce jugement n'est pas encore le choix, et il reste confiné dans la raison spéculative ; mais il est la préparation immédiate du choix, lequel est un acte de volonté, tout imprégné d'ailleurs des actes préalables de raison [1]).

Mais quand le moyen jugé le meilleur a été choisi, la volonté a, dans ce choix même, un nouveau motif d'agir. Car elle n'a de cesse que si elle se termine à l'être réel de l'objet voulu : après avoir voulu efficacement le but, elle veut tout aussi efficacement le moyen qu'elle vient de choisir. C'est donc à réaliser ce moyen que vont aller ses efforts [2]). En conséquence, après avoir mû l'intelligence à juger du moyen le plus apte, elle va, en vertu de cette même tension vers le but, mouvoir les facultés exécutrices à réaliser le moyen et, par là même, réaliser son but. La volonté devra donc appliquer à l'acte les facultés opératives soumises à sa motion, les employer au service de ses fins. Cet emploi se nomme *usus*. Il est dit *activus,* quand on le considère du côté de la volonté qui meut à l'acte ; et *passivus,* du côté des facultés où il se trouve réalisé.

Mais toute motion suppose une direction ; toute exécu-

1) *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3; *De Verit.*, q. 22, a. 15; *In III Ethic.*, l. 7-9; *1a 2ae*, q. 14, a. 1-4; *De malo*, q. 15, a. 4.

2) *1a 2ae*, q. 16, a. 4.

tion implique un commandement ; et la mobilisation suppose un ordre de mobilisation. Cette direction, ce commandement, cet ordre ne peut être qu'un acte de raison ; non sans doute de raison spéculative qui juge de ce qu'il faut faire, mais de raison pratique qui s'oriente vers l'action. Car. si l'acte humain procède de la volonté, comme de sa cause motrice, il émane de la raison comme de sa cause directrice : la volonté meut les facultés à l'action ; mais c'est la raison qui met de l'ordre dans leur activité. Cet acte de raison pratique s'appelle commandement, *imperium*.

Sans doute, on vient de le dire assez, le commandement suppose un acte de volonté et même est provoqué par lui ; et ce serait tronquer la notion de l'*imperium*, que de le concevoir indépendamment du choix dont il est l'écho. C'est en effet parce que le choix a déterminé *ad unum* la volonté, que celle-ci se porte, de tout son poids, à réaliser ce choix, et à le réaliser intelligemment.

Encore reste-t-il que cette réalisation, pour être intelligente, doit être dirigée, et le travail d'exécution, sagement organisé. Or ceci requiert nécessairement l'intervention de la faculté qui met de l'ordre dans notre vie, je veux dire, la raison. De même donc que la délibération et le jugement sont des actes de la raison spéculative, qui, en dirigeant le choix du moyen, ont assuré le caractère rationnel, humain de l'acte interne, ainsi le commandement est un acte de la raison pratique, qui, en dirigeant l'exécution du moyen choisi, garantit le même caractère à l'acte externe [1]). L'*imperium* guide aussi l'emploi, *usus*, des facultés exécutrices et peut être comparé aux ordres du maître de travaux qui organise la main-d'œuvre de ses subordonnés.

Du travail ordonné des facultés exécutrices, sortira l'acte externe, l'acte commandé, *actus imperatus*.

Or ce qui vient d'être dit du gouvernement de soi-même

1) *1a 2ae*, q. 16, a. 1 ; q. 17, a. 1-3. *Quodlib. 9*, a. 12.

par l'empire que chacun exerce sur ses propres actes, ne pourrait-il s'appliquer au gouvernement de la société par l'empire que le législateur exerce sur ses sujets?

Cette mise en parallèle est négligée par les auteurs modernes [1]; mais plusieurs des grands commentateurs de saint Thomas s'y sont attachés [2]) et ont trouvé dans cette comparaison matière à d'heureux développements. L'étude de ce parallélisme chez ces maîtres nous permettra d'ailleurs d'apprécier les théories qu'ils ont émises sur le constitutif formel de la loi ; et à ce titre encore, cette étude trouve sa place ici, comme justification de la définition de saint Thomas.

Medina (1528-1581) insistait sur la nécessité de la promulgation au point de faire de celle-ci un élément essentiel de la loi [3]).

Vasquez (1551-1604) définit la loi par l'imperium qui suit le choix [4]) ; toutefois, arrivé à l'étude de la loi humaine, il s'attacha à prouver que la promulgation non

1) Il faut toutefois en excepter le R. P. Lehu, O. P., qui a le mérite d'avoir fortement relié la loi à l'*imperium*. *Philosophia moralis et socialis*, Paris, 1914, pp. 67-69; 225 227.

2) Tels Suarez, *De legibus*, l. 1, c. 4, n. 6-12; Wiggers, *Commentaria in primam secundae*, edit. 4, Lovanii 1689, q. 90, a. 1, n. 10; Gonetus, *Clypeus theologiae thomisticae*, tract 5 de legibus, disp. 1 a. 1, § 4, n. 19; les Salmaticenses, *Cursus theologiae moralis*, tract. 11 de legibus, cap. 1, puncto 1, n 3. Les auteurs ont poursuivi le parallélisme jusqu'à l'*imperium;* personne toutefois, à notre connaissance, ne l'a achevé, en comparant la promulgation à l'*usus*.

3) « Lex est quoddam praeceptum. Praeceptum vero intelligi nequit, nisi is qui praecipit manifestet et intimet. Dominus enim non praecipit ex eo quod apud se statuit aliquid faciendum vel non faciendum, sed oportet quod intimando et jubendo praecipiat. Evidens ergo est esse necessariam promulgationem ut lex habeat vim obligandi ». Medina, O. P., *Expositio in primam secundae*, Venetiis, 1590, q. 90, a. 4, p. 481.

4) « Dico legem esse actum intellectus, non quidem qui praecedit electionem, et vocatur judicium aut consilium quo judicatur aliquid esse faciendum, sed qui sequitur electionem quo jubetur et praecipitur aliquid fieri, qui nihil aliud est quam propositio et explicatio voluntatis superioris facta inferiori, quam scolastici intimationem vocant et non immerito insinuationem possumus appellare ; in qua formalem rationem imperii et praecepti positam esse monstravimus ». Vazquez, *Commentaria ac disputationes in primam secundae*, t. 2, Lugduni, edit. 1631, q. 90, disp. 150, cap. 3, n. 19.

seulement est une condition requise pour que la loi soit appliquée, mais fait partie de l'essence même de la loi : « non tantum esse conditionem requisitam ut lex applicetur, sed etiam esse aliquid pertinens ad essentiam et substantiam legis » [1]).

Vasquez toutefois, tout en définissant par l'*imperium*, le gouvernement que le législateur exerce sur ses sujets, niait la nécessité de ce même *imperium* pour expliquer le commandement que chacun exerce sur ses propres actes [2]).

Or Suarez (1548-1617) appliqua la théorie de Vasquez non seulement à l'acte par lequel chacun se gouverne soi-même [3]), mais aussi à l'acte du législateur [4]). D'autre part, tout en reconnaissant que la promulgation est nécessaire pour que la loi atteigne les sujets [5]), il la considérait cependant comme consécutive à la loi elle-même, supposée existante [6]). Et de la sorte, Suarez est amené à placer l'essence de la loi dans l'acte de choix. Tandis donc que Vasquez faisait consister la loi dans un acte d'intelligence (*imperium*) résultant d'un acte de volonté (*electio*), Suarez voit en elle un acte de volonté (*electio*) consécutif à un acte d'intelligence (*judicium de consiliatis*) [7]).

1) Et en voici la preuve. « Nam ad rationem legis traditae hominibus pertinet imperium ex se aptum ut applicetur ad operandum; tale autem non est imperium superioris mente retentum nec quavis ratione explicatum, sed propositum ea solemnitate et modo ex quo sufficienter intelligatur esse praeceptum principis ». *Ibid.*, disp. 155, cap. 2, n. 16.

2) Vazquez, *Commentaria ac disputationes in primam secundae*, t. 1, disp. 49, cap. 4.

3) Suarez, *De voluntario et involuntario*, disp. 9, sect. 3, n. 7.

4) Suarez, *De legibus*, l. 1, cap. 4, n. 10-11.

5) *Ibid.*, l. 1, cap. 11, n. 6.

6) « Licet haec voluntas (qua superior vult inferiorem obligare) non possit habere effectum in subdito, nisi ei sufficienter proponatur, haec autem propositio se habet ut applicatio causae obligantis, non ut propria causa et ratio obligationis ». *Ibid.*, l. 1, cap. 5, n. 24.

7) « Ultra hoc judicium (quo legislator statuit et decernit rem talem esse convenientem reipublicae et expedire ut ab omnibus servetur), est certum requiri ex parte voluntatis actum quo princeps acceptet, eligat ac velit observari a subditis id quod intellectus judicavit expedire ». *Ibid.*, l. 1, cap. 4, n. 7. « Sentio post electionem seu actum voluntatis quo determinate et efficaciter quis vult operari

Wiggers (1571-1639) reprit fidèlement la théorie de Suarez [1]).

Mais entretemps Jean de Saint-Thomas (1589-1644) revendiquait les droits de l'*imperium* et réfutait longuement les théories de Vasquez et de Suarez [2]) ; mais comme il ne commenta pas le traité des lois de saint Thomas, il ne fit qu'incidemment l'application de sa théorie au concept de loi.

Gonet (1616-1681) se chargea de compléter l'œuvre de Jean de saint Thomas et nous a donné un exposé magistral sur la question, plaçant l'essence de la loi dans l'*imperium*, et non dans le choix qui précède, et réduisant la promulgation au rang de simple condition, indispensable d'ailleurs pour que la loi atteigne les sujets [3]).

La solution de Gonet, reprise par Billuart (1685-1757) [4]) nous paraît la plus proche de la pensée de saint Thomas et la mieux fondée en réalité. C'est à l'exposer que vont les considérations suivantes.

L'acte initial du législateur est de vouloir le bien commun, *voluntas*. On ne légifère pas pour son propre avantage, mais pour le bien de tous. Et comme le bien commun est toujours, en partie du moins, réalisable, cet acte primordial d'adhésion affective se change naturellement en

ad extra, cum omnibus particularibus conditionibus requisitis ad agendum ex parte circumstantiarum et potentiae executivae, non requiri actum aliquem intellectus qui immediate dirigatur ad potentiam exsequentem ». *Ibid.*, n. 11. « Addo legem mentalem, ut sic dicam, in ipso legislatore esse actum voluntatis justae et rectae quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum ». *Ibid.*, l. 1, cap. 5, n. 24.

1) « Post judicium (quo legislator judicat rem talem fore expedientem reipublicae), accedit actus voluntatis quo superior eligit ac vult a subditis observari id quod intellectu judicavit... Longe verius est legem consistere in antecedente judicio... cum voluntate qua velit superior omnes ad observandum existere obligatos ». Wiggers, *Commentaria in primam secundae*, q. 90, a. 1, n. 10, 12.

2) Joannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*, in q. 17. *1a 2ae*, disp. 7, art. 2.

3) Gonetus, *Clypeus theologiae thomisticae, De actibus humanis*, disp. 11, art. 2 et 3 ; *De legibus*, disp. 1, art. 1 et 4.

4) Billuart, *Summa sancti Thomae, De legibus*, diss. 1, art. 1 et 3.

une intention efficace, *intentio*, d'atteindre ce but sincèrement désiré.

En fait, ce but sera atteint par l'activité des sujets se soumettant aux lois dans lesquelles le législateur aura concrétisé son intention, *actus imperati*.

Quels sont les stades intermédiaires entre l'intention du bien commun par le législateur et sa réalisation par les sujets?

On peut y discerner trois moments : le législateur détermine l'objet de la loi ; il constitue la loi ; et enfin il l'applique aux subordonnés. On y rattachera sans peine les trois actes relevés plus haut dans l'élaboration d'un acte humain ; le choix, *electio* ; le commandement de l'action, *imperium* ; et l'application à l'acte : *usus activus*.

Le législateur choisira d'abord l'objet de la loi, *electio*. S'agit-il, par exemple, d'assurer, au sein de la collectivité, l'exercice de la vertu de sobriété, l'un des éléments du bien commun ? Plusieurs moyens se présentent à l'esprit : augmentation des patentes, fermeture des débits de boisson à partir de telle heure, limitation de la vente privée de l'alcool, répression de l'ivresse publique. Décidé à poursuivre le bien commun, le législateur examinera, en fonction et à la lumière de celui-ci, les avantages et les inconvénients de chaque mesure ; le parlement délibérera, instituera des enquêtes ; les commissions tiendront conseil, *consilium, deliberatio*. Et, tout bien examiné, le législateur jugera *judicium de consiliatis*, qu'en fin de compte telle mesure ou tel ensemble de mesures est le moyen le plus efficace, le plus opportun, le moins inopérant, *utilius ad finem*. Et sous l'influence de ce jugement, le législateur se déterminera, fixera son choix, *electio*.

Est-ce à dire que la loi soit, par là même, constituée, comme le veulent Suarez et Wiggers ?

Il nous paraît que non. L'objet de la loi est choisi ; l'existence de la loi, décidée ; mais la loi n'existe pas encore.

Ce n'est point parce que le législateur veut obliger ses sujets, que la loi existe. La volonté provoque l'existence de la loi ; mais la loi n'est pas un acte de volonté.

Car, par définition, la loi est une directive. Or, c'est se méprendre sur le rôle de la volonté que de lui attribuer la direction de la vie ; la volonté est la cause motrice de nos actes ; mais c'est la raison qui en assume le gouvernement. Or, le jugement préalable au choix, *judicium de consiliatis*, n'est pas cette directive. Car, à parler strictement, ce jugement est, comme le dit saint Thomas [1]), un acte de raison spéculative : il est la préparation lointaine de l'action, mais il ne la dirige point ; parce qu'il n'est qu'une indication, nullement une intimation, un impératif. Pour constituer la loi, il faut donc, en plus de ce jugement préalable qui n'est qu'une affirmation théorique, en plus du choix qui, vis-à-vis des actes ultérieurs, n'est qu'une cause motrice, il faut, disons-nous, un commandement de la raison pratique, par lequel le législateur dirige, oriente l'activité de ses sujets. Dans cet acte, *ordinatio rationis*, l'on reconnaîtra sans peine l'*imperium*. Sans doute, comme le fait remarquer Gonet [2]), après saint Thomas [3]), la loi n'est pas l'acte même de commander, mais un dictamen issu de cet acte ; tout comme, dans le domaine de la raison spéculative, l'on distingue l'acte de raisonner et le raisonnement produit par cet acte. Il n'en reste pas moins vrai que c'est à cet acte de commandement qu'il faut rattacher le constitutif formel de la loi, et non à l'acte de choix qui n'a fait que provoquer la loi.

A-t-on, par là, suffisamment défini la loi ? Ne faut-il pas, pour en constituer la définition essentielle, introduire le concept de promulgation, comme l'ont pensé Medina et Vazquez ?

1) *2a 2ae*, q. 47, a. 8.
2) Gonetus, *op. cit. De legibus*, disp. 1, a. 1, n. 20.
3) *1a 2ae*, q. 90, a. 1, ad 2um.

Cette question, on s'en souvient, avait déjà préoccupé Alexandre de Halès[1]). De fait, comment un précepte peut-il commander, s'il n'atteint ses sujets ? « Sans la promulgation, écrit le Comte de Vareilles-Sommières, la règle, dépourvue de force, n'est encore qu'une loi future » [2]). N'est-ce point là, d'ailleurs, le sens obvie du texte de Gratien, repris par le Code de droit canonique (can. 8) : « leges instituuntur, cum promulgantur » ? Et saint Thomas ne dit-il pas explicitement que le concept de promulgation doit entrer dans la définition de la loi, « de ratione legis » ?

D'autre part cependant, si la promulgation est de l'essence de la loi, comment la loi éternelle peut-elle vérifier strictement le concept de loi ? Est-il suffisant de dire que cette loi est promulguée dans le Verbe divin et dans le Livre de vie, lesquels sont éternels ? Car ce sont des créatures que la loi éternelle régit ; c'est donc à des créatures que l'on voudrait voir promulguée la loi éternelle. Dira-t-on, peut-être, que la notion de loi est analogique, et qu'elle ne s'applique que d'une manière déficiente à la loi éternelle, infiniment éloignée de nos concepts humains ? Mais n'aura-t-on pas quelque scrupule à concéder que l'archétype même de toute loi n'est loi qu'imparfaitement ; et ne serait-on pas tenté de dire que, si déficience il y a, c'est dans la loi humaine qu'on devra la chercher.

Nous connaissons la réponse de Gonet : la promulgation est absolument requise pour que la loi oblige en fait; mais elle n'est pas de l'essence de la loi. « Ut lex obliget in actu secundo, aliqualis ejus promulgatio necessario requiritur... Promulgatio non est de essentia legis, aut ratio formalis illius, sed dumtaxat conditio necessario requisita, ut actualiter obliget sibi subditos » [3]).

1) *Revue Néo-Scol. de Philos.*, mai 1925, p. 141.

2) Comte de Vareilles-Sommières, *Les principes fondamentaux du droit*, Paris, 1889, p. 15.

3) Gonetus, *Clypeus theologiae thomisticae*, tract. 5 de legibus, disp. 1, art. 4, § 1, n. 55 et 57 in fine. Billuart reprend la théorie de Gonet, *Summa sancti Thomae*, tract. de legibus, diss. 1, art. 3.

Cette solution nous paraît la vraie.

Manifestement, pour que la loi réalise ses effets de loi, c'est-à-dire oblige de fait les sujets, il faut qu'elle soit imposée, appliquée à ces sujets. Comment une règle pourrait-elle remplir sa fonction de règle, si elle n'était pas appliquée aux choses à régler ? Ce qu'il faut régler en l'occurrence, c'est la volonté des sujets ; c'est cette volonté que la loi doit mouvoir efficacement à l'action ; mais pour la mouvoir, il faut la toucher ; et l'on sait déjà que ce contact se fait par la connaissance de la loi. Comme, d'autre part, le législateur a en vue la communauté, non les individus, il prend la voie de la notification publique, solennelle qui vise la communauté comme telle. Dans cette *promulgation* de la loi, entendue au sens dynamique souligné plus haut par saint Thomas, grâce à laquelle le législateur meut ses sujets à exécuter sa loi, l'on reconnaîtra sans peine un *usus activus* parallèle à celui par lequel la volonté d'un individu, fixée en un choix, meut efficacement les puissances exécutrices à réaliser ce choix.

La promulgation est donc essentiellement requise pour que la loi exerce sa fonction de loi. Et pratiquement, c'est ce qui importe : de quelle utilité est une loi qui n'est pas appliquée aux sujets ? Une loi inconnue n'est-elle pas, pratiquement, inexistante ? N'est-ce point cela précisément que prouvent les considérations de Medina et de Vasquez ?

Toutefois ces considérations qui visent l'efficacité de la loi laissent toute sa valeur à cette autre de Gonet, relative à l'essence de la loi : la loi, pour pouvoir être appliquée, doit d'abord exister ; l'application de la loi, sa promulgation n'est donc pas le constitutif formel de la loi. « Divus Thomas asserit promulgationem esse applicationem legis ad illos qui per illam obligantur ; sed applicatio alicujus rei supponit rem jam constitutam in sua ratione formali ; ergo promulgatio supponit legem jam constitutam in sua ratione formali ; et sic non est ratio formalis illius, sed

dumtaxat conditio necessario requisita ut actualiter obliget »[1]).

Nous sommes ainsi ramenés à l'*imperium*, constitutif formel de la loi, antérieur à l'*usus activus* conditionné par la promulgation et consécutif à l'*electio* qui a provoqué l'existence de la loi.

Sans doute, saint Thomas n'a pas exposé *ex professo* la théorie qui vient d'être développée ; mais ces développements sont entièrement conformes à sa pensée. Car il rapproche manifestement la loi de l'*imperium*. « Ad legem pertinet praecipere et prohibere ; sed imperare est rationis ; ergo lex est aliquid rationis »[2]). Dans le même ordre d'idées, le Docteur Angélique divise la prudence en prudence « monastique » par laquelle chacun dirige ses propres actions et en prudence « architectonique » par laquelle le législateur dirige l'activité de ses sujets. Or, c'est par l'acte d'*imperium* qu'il définit l'une et l'autre[3]).

Il est vrai que saint Thomas a inséré la promulgation dans sa définition de la loi. Il ne faudrait toutefois pas en conclure qu'il y ait vu un élément essentiel de la loi, au même titre que l'*ordinatio rationis*. La promulgation est essentiellement requise pour que la loi ait, de fait, *in actu secundo*, force de loi, *virtutem obligandi habeat, habeat suam virtutem*[4]) ; mais là s'arrête, semble-t-il, la portée de l'argument. Il est d'ailleurs possible que le respect dont il entourait Gratien ait invité saint Thomas à souligner, plus qu'il n'eût voulu, l'importance de la promulgation dont il n'a, nulle part ailleurs, creusé la notion. Quant à

1) Gonetus, *ibid*, n. 58. Voir dans le même sens n. 59, 61. La loi éternelle réalise donc adéquatement le concept de loi, indépendamment de sa promulgation, *ibid.*, disp. 2, a. 2.

2) *1a 2ae*, q. 90, a. 1 sed contra. — *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3um.

3) *2a 2ae*, q. 47, a. 10, 11; q. 50, a. 1, 2; q. 83, a. 1; *1a 2ae*, q. 17, a. 3, ad 1um in fine.

4) *1a 2ae*, q. 90, a. 4.

Gratien, il nous paraît manifeste qu'il n'a pas voulu, d'un mot, trancher une question subtile qui n'inquiétait aucun de ses contemporains.

*
* *

La définition thomiste, dont nous achevons le commentaire, a, par sa puissance et son originalité, supplanté les définitions antérieures et provoqué l'admiration de la postérité.

A certains toutefois, elle a paru incomplète.

Grégoire de Valence (1551-1603) pensait déjà que le terme « ordinatio rationis » peut s'appliquer au conseil comme à la loi, et que dès lors la définition thomiste ne définit pas suffisamment celle-ci [1]).

Pour légitimer la définition de saint Thomas, Suarez notait que la distinction est assez clairement marquée par deux autres éléments : car « celui qui est chargé des intérêts de la communauté » donne, comme tel, des lois, et non des conseils ; et le terme de « promulgation » évoque le concept d'imposition d'un lien, notion absente de l'idée de conseil [2]).

Cette apologie est-elle suffisante ? Pourquoi le chef de la communauté civile ne pourrait-il, comme tel, donner à ses sujets des directives non obligatoires ; pour être inusité et assez inutile, ce geste ne serait-il pas raisonnable ? Quant à la promulgation, ne pourrait-on objecter avec Vareilles-Sommières que « le mot promulgation n'indique pas suffisamment le caractère obligatoire de la loi. Un simple conseil peut et doit être promulgué, c'est-à-dire communiqué, exprimé à ceux à qui on veut le donner » ? [3]).

Aussi bien, ce dernier auteur reprend-il, à son insu sans

1) Gregorii de Valentia, *Commentariorum theologicorum tomus II*, disp. 7, q. 1, puncto 2.

2) Suarez, *De legibus*, l. 1, c. 12, n. 4.

3) Vareilles-Sommières, *Les principes fondamentaux du droit*, p. 1 [illegible].

doute, la thèse de Grégoire de Valence, en l'intégrant dans sa conception générale de la loi : la définition thomiste néglige un élément essentiel : la volonté, chez le législateur, d'obliger ses sujets, et dès lors peut s'appliquer au conseil tout autant qu'à la loi [1]).

L'exposé qui précède permet d'apprécier cette critique. Le mot « ordinatio », en l'occurrence, implique, chez saint Thomas, comme présupposée, la volonté ferme du législateur d'obliger ses sujets ; et dès lors, connote suffisamment la notion d'obligation.

Car le mot « ordinare » est synonyme du mot « imperare ». Or l' « imperium » est tout imbibé de volonté ; il est en effet provoqué par l'acte d'*electio*, c'est-à-dire par une volonté déterminée « ad unum », une volonté décidée à imposer telle loi. Cette volonté est, elle-même, le résultat d'une volonté antérieure, l'*intentio*, volonté efficace d'atteindre le bien commun. Par là même, l'*imperium* connote suffisamment l'idée d'obligation ; car cette « ordinatio rationis » n'est pas une indication de la raison spéculative, mais une intimation de la raison pratique. A ceux qui comprennent la portée du terme « ordinatio » chez saint Thomas, la définition paraîtra donc suffisante.

Et cependant il reste une hésitation. Car, dans l'article de la *Somme théologique* consacré au terme en question, ce

1) « La volonté chez le législateur d'obliger les sujets à suivre le jugement de sa raison (qui est le premier élément de la loi), tel est le second élément essentiel à la règle obligatoire. Sans cette volonté, le jugement de la raison, signalé par l'autorité aux sujets, ne serait qu'un conseil ou qu'une leçon. Cet élément est le seul qui soit exclusivement propre au commandement ; c'est donc son élément constitutif par excellence ». Or, poursuit l'auteur, la définition de saint Thomas est, de ce chef, incomplète : « elle passe sous silence cet élément indispensable à la règle obligatoire : la volonté chez le législateur d'obliger les sujets. La formule de saint Thomas convient aux conseils donnés par l'autorité aussi bien qu'à ses injonctions ». *Op. cit.*, pp. 14, 16. Même critique chez Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, Brugis, 1903, p. 219. — Les auteurs modernes remplacent volontiers le mot « ordinatio » par « volonté » ; tel Laurent : « La loi est une déclaration solennelle de la volonté du souverain sur un objet d'intérêt commun et de régime intérieur ». *Principes de droit civil*, Bruxelles, 1869, t. 1, p. 50.

n'est pas cet aspect obligatoire que saint Thomas a souligné... — Mais qu'y faire, s'il n'a pas mis l'accent là où nous le mettons ? Quand nous parlons, aujourd'hui, de loi, nous accentuons le caractère d'obligation ; mais nous ne songeons nullement à nier que la loi soit un principe d'ordre. Quand saint Thomas parlait de loi, il n'avait aucunement l'intention de mésestimer sa vertu coactive ; mais, imprégné du dynanisme aristotélicien, il la proclamait volontiers comme norme « regula et mensura » et donc comme « forme » à réaliser pour atteindre rationnellement notre destinée.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

XI

POUR L'HISTOIRE DU COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS SUR LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE

I

Date de composition

Mgr Grabmann a montré dans un de ses remarquables ouvrages, publié en 1920 [1]), que, contrairement à l'opinion commune, accréditée par Quétif et Echard, le Commentaire de saint Thomas sur la *Métaphysique* d'Aristote, n'est pas antérieur à 1265, mais était encore en voie de composition dans le courant de 1266 : on y trouve cité, en effet, au livre III, lect. 11 [2]), le Commentaire de Simplicius sur les *Catégories;* or la traduction latine de cet ouvrage par Guillaume de Moerbeke date du mois de mars 1266, au témoignage du Cod. lat. Marcian. Class. 10, n. 20.

J'aurais pu, dès 1914, prouver par un argument tout à fait semblable que le même Commentaire de saint Thomas n'a pu être achevé avant 1271. Les circonstances m'ont détourné de poursuivre ce travail. Mais puisque les conclusions en aboutissent à retarder encore de quelques années la date de cet important ouvrage, il ne manquera pas d'intérêt, sans doute, de les publier ici avec quelques remarques additionnelles.

Expliquant, au XIIe livre de son Commentaire, le curieux chapitre 8 d'Aristote où celui-ci expose avec assez de développements

1) Dr. Martin Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin* (Beiträge z. Gesch der Philos. d. Mittelalters, XXII, 1-2). Münster i. W. 1920, p. 60.

2) Et non lect. 2, comme le porte le texte imprimé de Mgr Grabmann : il s'agit sans doute d'une erreur typographique. — Corrigez de façon semblable, à la même p. 60, note 3 fin : 143 en 148.

son système astronomique, issu de ceux d'Eudoxe et de Calippe, Thomas d'Aquin y ajoute un grand nombre de données historiques et scientifiques, empruntées évidemment à une source indépendante, et à propos desquelles il s'en réfère par trois fois, de façon explicite, à l'autorité de Simplicius, sans nommer toutefois aucun ouvrage de ce dernier [1].

Mais l'ouvrage auquel il puise est facile à identifier, car une des trois références est une citation à peu près littérale du Commentaire de Simplicius au *De Caelo* d'Aristote, d'après la traduction latine de Guillaume de Moerbeke, terminée à Viterbe le 10 juin 1271 [2].

Il suffit, en effet, de comparer les deux textes suivants :

THOM. AQ. *in Arist. Metaph.*, lib. XII, lect. 7 (al. 10) ; edd. citt. p. 216 a; n° 2578.	SIMPLICII... *Commentaria in Quatuor libros de Coelo Aristotelis* Gulielmo a Morbeto (*sic*) interprete. Venetiis ap. Hier. Scotum MDXL, fol. 79 v°, med.
Fuit autem Calippus, ut Simplicius dicit, cum Aristotele Athenis conversatus, cum eo ea quae ab Eudoxo inventa fuerant, corrigens et supplens.	Calippus autem Chizichenus qui cum Polemarcho studuit familiari Eudoxi post illum Athenas veniens cum Aristo. conversatus fuit, quae ab Eudoxo inventa fuerunt cum Aristo. corrigens et supplens [3].

1) S. THOM. *in Metaph.*, lib. XII, lect. 7, éd. Fretté (Paris. Vivès, 1889, t. 25, pp. 214-218 ; les références à Simplicius, amenées chaque fois par la formule : *ut Simplicius dicit*, se trouvent pp. 215b, med.; 216a, med.; 217a, init.) ou, d'après une autre division, lect. 10, éd. Parm. et éd. Cathala (Turin, Marietti, 1915 ; pp. 726-731, réf. à Simpl., n°s 2573, 2578, 2582).

2) Cf. M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts* (Beiträge, XVII, 5-6). Münster i. W., 1916, pp. 148-149.

3) Voir le texte grec dans le vol. VII des *Commentaria in Aristotelem Graeca edita consilio et auctoritate Acad. Litt. Regiae Borussicae : Simplicii in Aristotelis de Caelo Commentaria*, ed. I. L. HEIBERG. Berolini, 1894, p. 493, 5-8. Ce n'est que pour cet unique passage-ci que je puis citer le texte latin d'après l'édition princeps de 1540, la seule qui se donne comme une reproduction de la version de Guillaume de Moerbeke. Cette version y aurait même, s'il faut en croire l'éditeur, été revue d'après les mss grecs *(quae omnia cum fidissimis codicibus Graecis recens collata fuere)*. Mais J. Heiberg (Praef., p. XII), qui a comparé réellement ces mss. avec l'édition latine, ne croit pas que celle-ci ait subi des corrections notables et juge que celles qui peuvent y avoir été faites, doivent être très rares. — L'exemplaire dont je me suis servi, a péri dans l'incendie de la Bibliothèque de l'Université de Louvain, allumé par les troupes allemandes en août 1914, et je

Le passage est tiré du Commentaire de Simplicius au livre II du *Traité du Ciel*, chap. 12 fin (293a4-14).

Les deux autres références de saint Thomas ne sont pas des citations mais répondent au contenu de deux autres passages qu'on trouve dans la même section du Commentaire de Simplicius.

S. Tho., *loc. cit.*, p. 215b ou n° 2573 :

« Posuit igitur Eudoxus tertium motum, ut Simplicius dicit, quia opinabatur quod etiam sol declinaret a media linea zodiaci versus duos polos; et hoc suspicabatur eo quia non semper in eodem loco Sol oritur in tropicis aestivis et hiemalibus ».

Cf. Simplicii... *Commentaria in Libros De Cœlo Aristotelis*... Venet. ap. H. Scotum, 1544. Lib. II, com. 46, fol. 30ro [1]) :

« Eudoxo igitur et his qui ante ipsum videbatur sol tribus moveri motibus, motu scilicet cum non erraticarum sphaera ab ortu ad occasum circumductus, et ipse e contrario per duodecim animalia motus, et tertio super eum qui per media animalia ad latera de-

n'en ai point trouvé d'autres dans les bibliothèques de Belgique. J'ai dû recourir pour le reste à l'édition de 1544 (voir la note suivante) Celle-ci d'ailleurs ne présente, pour le passage cité ci-dessus, d'autre variante que la forme *Cyzicenus* et *illum* (avant *Athenas*), alors que, d'après mes notes, l'édition de 1540 aurait *illud*. Je crains toutefois que ceci n'ait été, de ma part, une erreur de lecture et j'ai rétabli dans le texte *illum* d'après le grec (ἐκεῖνον) et l'édition de 1544 (Lib. II, com. 46; fol. 29vo-30ro).

1) Voici le titre complet de cette édition : *Simplicii Philosophi Acutissimi Commentaria in Quatuor Libros De Cœlo Aristotelis* noviter fere de integro interpretata ac cum fidissimis codicibus graecis recens collata. Venetiis apud Hieronymum Scotum. 1544. — In-4°; numération des feuillets de 1 à 78 pour le *Proœmium* et le livre I; nouvelle numération de 1 à 81 pour les trois derniers livres. Les titres spéciaux des livres I et II ne portent aucune indication relative à l'auteur de la traduction ou à une revision qu'elle aurait subie. En tête des livres III et IV on a respectivement : *Clarissimi Philosophi Simplicii Commentarium in tertium Librum De Coelo Guilelmo Morbeto. Do. interprete* — et : *Sequitur in Librum quartum De Coelo et Mundo Commentarium Simplicii Guilelmo Morbeto Doc. Interprete.* — On voit par là qu'il faut en rabattre beaucoup de ce qu'annonce le titre général de l'édition au sujet d'une revision intégrale de la version d'après les mss. grecs. J. Heiberg a comparé (Praef. pp. x-xii) le texte du début du prologue donné dans les éditions latines de 1540 et 1544; il n'a constaté dans cette dernière que quelques modifications de détail, assez arbitraires d'ailleurs, faites pour une part, non d'après les mss. grecs, mais d'après la rétroversion du latin en grec, exécutée par les soins de Bessarion sur le texte de Guill. de Moerbeke et publiée dans l'Aldine de 1526. — Dans ces conditions il n'y avait aucun inconvénient à faire usage ici du texte légèrement défectueux de 1544, pour des passages auxquels saint Thomas se réfère sans aucun doute, mais sans les reproduire même partiellement.

fluxus. Nam et hoc deprehensum fuit ex eo quod non semper in eodem loco in versionibus aestivis et hiemalibus oritur » [1]).

Voir d'ailleurs le contexte chez saint Thomas et chez Simplicius.

Enfin, dernier passage :

S. Thom., *loc. cit.*, p. 217 a ou n° 2582 :

« ... quia scripta Calippi non inveniuntur, ut Simplicius dicit ».

Cf. Simpl. ... *op. cit.*, ed. 1544, com. 46, f. 30ro :

« Neque autem Calippi habetur liber, qui dicat causam appositionis harum sphaerarum,... » [2]).

Le problème astronomique traité par saint Thomas dans le contexte est différent de celui dont parle Simplicius à l'endroit indiqué. L'autorité de ce dernier est donc invoquée uniquement pour le fait de la disparition ou l'inexistence d'écrits de Calippe.

Les trois passages visés par saint Thomas sont tous réunis dans une même section du Commentaire de Simplicius : le dernier d'entre eux n'est séparé du premier que par 130 lignes de texte in-8° dans l'éd. Heiberg. Dans ces conditions, on peut se demander si saint Thomas, arrivé à l'exposé astronomique du XIIe livre de la *Métaphysique*, ne s'est pas fait documenter par Guillaume de Moerbeke en lui demandant la traduction d'un extrait caractéristique du *De Caelo* de Simplicius, à une date peut-être notablement antérieure à l'achèvement de la traduction complète (par conséquent, entre 1266 et 1271).

Cette hypothèse, qui n'a rien d'impossible en soi, ne s'accorde pas avec la façon dont saint Thomas amène ses références à Simplicius. En effet, il ne marque pas seulement que les données qu'il apporte proviennent de ce dernier, mais qu'elles se trouvent dans un texte de cet auteur (*ut ait S.*). La formule employée n'aurait pas de raison d'être s'il s'agissait de quelques pages de traduction, communiquées à titre privé à frère Thomas et auxquelles le public et les lecteurs de son Commentaire sur la *Métaphysique* n'auraient pu avoir accès.

On peut donc conclure que l'achèvement de ce Commentaire est postérieur au mois de juin 1271.

J'ajoute que, selon toute vraisemblance, il doit avoir été terminé peu après. On peut y relever, en effet, les traces d'une certaine hâte dans l'emploi des données historiques fournies par l'ouvrage

1) Cf. Heiberg, p. 493, 11-17. Le passage suit presque immédiatement celui qu'on a cité en premier lieu.

2) Cf. Heiberg, p. 497, 15-16.

de Simplicius. Saint Thomas attribue notamment (Lib. XII, lect. 7 init., Vivès p. 215 a; al. lect. 10, Cathala n° 2567) aux Pythagoriciens l'invention non seulement des excentriques, mais même des épicycles [1]). Ensuite il paraît regarder le système d'Eudoxe comme un redressement de ces théories contraires à la physique (ibid.; Cathala 2570) et même placer ainsi Eudoxe à une date postérieure à Ptolémée, dont il a parlé dans l'intervalle (Cath. n°s 2568, 2569).

Ces erreurs et ces confusions ont entièrement disparu du Commentaire sur le *De Caelo,* auquel saint Thomas a consacré les dernières années de sa vie (1272-1273). Le développement chronologique des hypothèses astronomiques successives y est indiqué d'une façon impeccable [2]). Or on sait dans quelle large mesure le Commentaire de Simplicius sur le même traité d'Aristote est mis à contribution dans cet ouvrage, en ce qui concerne surtout la documentation historique. Visiblement, saint Thomas, cette fois, avait eu le loisir d'étudier à fond l'œuvre de son devancier grec.

Conclusion : il a terminé son Commentaire sur la *Métaphysique,* fin 1271 ou au commencement de 1272, avant de mettre la main au *De Caelo et Mundo;* la rédaction aura été achevée ainsi soit à Paris, soit en Italie, en route pour Naples.

II

Les livres commentés

Saint Thomas a arrêté à la fin du livre XII son Commentaire su la *Métaphysique.* Il le termine, selon l'usage, par une doxologie, marquant bien ainsi qu'il considère son œuvre comme achevée. Le cas est donc différent, à cet égard, de celui de tant d'autres de ses Commentaires, — *De Interpretatione, De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meteorologica, Politica,* — où il interrompt

1) Sur ce point saint Thomas paraît d'ailleurs avoir accordé une importance excessive à un renseignement isolé de Simplicius, en l'entendant de plus dans un sens prégnant, joignant par la pensée excentriques et épicycles, alors que les premiers seuls sont nommés. Voir Simpl., lib. II, p. 507, 12-14. Heiberg; trad. lat. éd. 1544, com. 46, fol. 32ro : « ... nisi forte eccentricorum circulorum suppositio a Pythagoricis intellecta fuit, ut alii quidam narrant, et Nichomachus et Nichomachum sequens Iamblicus ». (L'édition porte à tort : ... *narrant. Et...*).

2) Voir *De Caelo,* Lib. I, lect. 3, n. 7 (ed. leon.); lect. 10, n. 1; Lib. II, lect. 11, n. 6 : « Non enim astrologi sui temporis (*scil.* Aristotelis) ponebant excentricos neque epicyclos »; lect. 17; *et passim.*

brusquement son exposé à la fin d'un livre ou d'une leçon, distrait, semble-t-il, par d'autres occupations ou même enlevé par une fin prématurée avant d'avoir mené à terme le travail commencé. Aussi, ses disciples ont-ils eu à cœur de compléter plusieurs de ces commentaires laissés ainsi inachevés.

On a pu croire autrefois que les livres XIII et XIV de la *Métaphysique* n'avaient pas eu l'honneur d'un exposé exégétique par saint Thomas, parce qu'il n'en possédait pas encore de traduction latine. Depuis que l'on connaît mieux l'histoire des versions, surtout des versions grecques-latines de cet important traité, cette opinion n'est plus soutenable[1]). Le P. F. Pelster a montré[2]) que, peu après 1260, il existait une traduction faite sur le grec, comprenant tous les livres sauf le onzième, traduction connue et citée d'ailleurs par saint Thomas[3]) et utilisée par Albert le Grand dans sa *Métaphysique,* qui comporte, comme on sait, 13 livres répondant exactement à chacun des 13 livres de la version en question.

Du reste, une étude un peu attentive du Commentaire de saint Thomas eût suffi, en tout temps, à montrer à l'évidence qu'il connaissait bien le contenu des deux derniers livres de la *Métaphysique.* Il cite l'Incipit du XIIIe et fait de nombreuses références aux exposés de ce livre et du suivant, où se trouvent résolus les problèmes soulevés au livre III. Les passages seront indiqués un peu plus loin dans cette étude.

On en est donc réduit aux hypothèses quant aux raisons qui ont amené saint Thomas à terminer son Commentaire à la fin du XIIe livre. Peut-être éprouvait-il à l'égard de ceux qui y font suite, les sentiments qu'au XVIIe siècle, on trouve exprimés avec quelque ingénuité par Silvester Maurus dans la *Synopsis,* qui précède sa paraphrase du livre XIII[4]) : « Doctrina horum librorum, écrit-il, est obscurissima et parum utilis... Cum enim Platonicorum et

1) Cf. M. Grabmann, *Forschungen,* II. Teil, I. Metaphysik, pp. 104-169, dont les données ont été complétées et corrigées par B. Geyer *Die Uebersetzungen der Aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin* (Philos. Jahrbuch, XXX, 1917, pp. 392-415) et F. Pelster, S. J , *Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters* (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Supplement Band II, Festgabe Cl. Baeumker, 1923, pp. 89-118). Les conclusions de ces travaux sont bien résumées par Mgr Pelzer dans M. De Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale,* t. I, 5e édit. 1924, p. 231, n. 1.

2) *Op. cit.,* pp. 101-106.

3) Dans *Summa c. Gentes,* lib. II, c. 79. Voir, à ce sujet, Pelster, p. 105.

4) *Aristotelis Opera omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo*

Pythagoreorum opiniones de numeris jam sint explosae et in oblivionem abierint, vix quidquam utilitatis affert jam longa contra ipsos disputatio. Hinc ortum est, ut plerique expositores hos duos libros non explicaverint ». — On conviendra facilement que les diverses théories professées à l'Académie sur des Idées et des Nombres, manquaient déjà tout autant d'actualité au XIIIe siècle. Et puis, l'on se souviendra que saint Thomas conclut une discussion sur un problème d'interprétation historique dans le *De Caelo et Mundo* (lib. II, lect. 22, n. 8) — par ces paroles demeurées célèbres : « Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum : quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum ». Des principes de ce genre n'étaient pas faits pour l'encourager à commenter les deux derniers livres de la *Métaphysique*, alors que son activité scientifique trouvait largement à se dépenser sur des objets plus intéressants pour lui.

* * *

Parmi les livres du traité qu'il a commentés, le XIe (K) donne lieu à un problème assez curieux. Il résulte des travaux du R. P. Pelster [1]) que ce livre est le dernier dont l'Occident ait possédé une traduction latine. Cette traduction, faite sur le grec, serait due selon toute vraisemblance à Guillaume de Moerbeke ; elle ne paraît guère pouvoir être antérieure à 1268.

Or, il est remarquable qu'au début, et même au milieu de son Commentaire, saint Thomas ne tient aucun compte de l'existence de ce XIe livre, absolument comme s'il ne l'avait pas trouvé dans les différentes versions latines de la *Métaphysique*, qui servaient de base à son travail exégétique. Il le néglige, en effet, totalement dans la division schématique qu'il donne au commencement du livre VII (lect. 1 init.) et qui embrasse tout le reste du traité jusqu'à la fin. Les livres I à VI ne constituent à ses yeux qu'une sorte d'introduction générale à la philosophie première. Au point où il en est arrivé, l'auteur va traiter de l'objet principal de la science métaphysique. « Hic incipit (Philosophus) determinare, dit-il, de ente per se, quod est extra animam, de quo est principalis consideratio hujus scientiae.

inhaerente expositione illustrata a Silvestro Mauro, S. J., ouvrage édité à Rome en 1669. Réédité à Paris, chez Lethielleux, en 1885-1887, par F. Ehrle, S. J. et A. Bringmann, S. J. Voir vol. IV de cette édition, p. 569.

1) *Op. cit.*, pp. 106-113.

Dividitur autem pars ista in duas partes. Haec enim scientia et determinat de ente inquantum est ens, et de primis principiis entium, ut in sexto libro est habitum. In prima ergo parte determinatur de ente. In secunda de primis principiis entis, in duodecimo libro, ibi, « De substantia quidem etc. ». [Incipit du livre XII ou Λ].

Dans la suite l'auteur indique les subdivisions de la première partie qu'il vient d'indiquer et qui devrait comprendre les livres VII à XI. Mais des deux sections de cette partie, la première embrasse les livres VII à IX, la seconde répond au contenu du livre X et ne va pas au delà : « In secunda (determinat) de uno et de his quae consequuntur ad unum, in decimo libro, ibi : « Unum quia multis » dicitur ». Le livre XI, en effet, ne peut être joint au précédent comme traité de l'unité; les considérations qui y sont développées n'ont rien de commun avec cet objet. On y trouve une rédaction plus brève des livres III, IV et VI, suivie d'une série d'extraits de la Physique (livres II-V).

Aussi quand saint Thomas aborde le commentaire de ce XIe livre, ne reprend-il pas la division qu'il avait proposée au début du VIIe; des quatre derniers livres de la *Métaphysique,* il fait, cette fois, un ensemble constituant la partie finale du traité, et il y introduit une subdivision toute nouvelle. Je cite (Lib. XI, lect. 1 init.) :

« Aristoteles..., postquam perscrutatus est de communibus, accedit ad tractandum specialiter de substantiis separatis, ad quarum cognitionem ordinantur non solum ea quae in hac scientia tractata sunt, sed etiam quae in aliis scientiis tractandur. Et ideo ad manifestiorem considerationem de substantiis separatis habendam, primo sub quodam compendio recolligit ea quae dicta sunt tam in hoc libro, quam in libro Physicorum, utilia ad cognitionem substantiarum separatarum. Secundo de ipsis substantiis separatis inquirit, circa medietatem sequentis libri, ibi. « Sed quoniam tres sunt sub- » stantiae » [Livre Λ, chap. 6 début, 1071 b 3]. Prima pars dividitur in duas. In prima recolligit ea quae praecedunt considerationem substantiae. In secunda recolligit ea quae ad considerationem substantiae pertinent ibi (in principio sequentis libri) « De substantia quidem theorica ».

Dans son commentaire du XIIe livre, saint Thomas s'en tient à la division qu'on vient de lire, du moins en ce qui concerne le rattachement des chapitres 6-10 aux livres XIII et XIV. Car, pour le reste, il propose dans les premières leçons de ce livre XII une division indépendante de celle qu'il a donnée au livre précédent, et qui, sans contredire celle-ci, ne s'harmonise pas bien avec elle, ne reliant plus explicitement la section L. XII, chap. 1-5 au L. XI,

mais la mettant plutôt en rapport avec ce qui suit. Mais tout cela n'est pas très net.

Voici le schéma qui en résulte (Lib. XII, lect. 1, Vivès, p. 185 a, 186 b en bas, 187 a haut; lect. 1 et 2 Parm. et Cathala n°s 2416, 2424, 2428) :

A. Considérations préliminaires : la métaphysique a pour objet la substance. L. XII, 1, tex. 1-4, p. 1069 a 18-30.

B. Traité de la substance. — L. XII, 1, suite jusqu'à la fin du L. XIV.

a) Divisions des substances. L. XII, chap. 1, suite, tex. 5, 6 init., p. 1069 a 30-b 2.

b) Etude des membres de la division. L. XII, chap. 1 fin, tex. 6 fin, p. 1069 b 3 jusqu'à la fin du L. XIV.

I. Substances sensibles. L. XII, chap. 1, ibid. jusqu'à la fin du chap. 5.

II. Substances séparées. L. XII, chap. 6 début jusqu'à la fin du L. XIV [1]).

Arrivé enfin à cette dernière section du traité, saint Thomas, selon l'usage, la rattache à ce qui précède, en indique l'objet et la division. Mais il reste dans des termes suffisamment généraux pour que le plan développé ici puisse presque indifféremment ou bien s'agencer aux grandes lignes du schéma proposé au début du livre XI, ou bien se relier à la distribution des matières indiquée au commencement du livre XII. Voici, en effet, ce qu'il écrit en abordant l'explication du chapitre 6 de ce livre (lect. 6 init. Vivès, p. 199 a ; lect. 5 init. Parm. Cathala n° 2488) : « Postquam Philosophus ostendit quae sunt principia substantiae sensibilis, hic incipit

1) Lect. 1, Vivès, p. 187, ou lect. 2, Parm. Cathala 2428 : « Deinde cum dicit « Sensibilis vero [1069 b 3] », determinat de praemissis substantiis. Et primo de substantia sensibili. Secundo de substantiis immobilibus, ibi, « Sed quoniam tres sunt » [cap. 6 init., 1071 b 3] — Remarquons en passant cette formule employée constamment dans le Commentaire, quand ce passage est cité : « *Sed quoniam tres sunt* », alors que le texte imprimé de la version porte : « *Quoniam autem tres erant* », reproduction plus littérale du grec. Or, on n'a pas là une fantaisie des éditeurs, car le cod. 516 de la Bibliothèque communale de Bruges (voir plus loin plus de détails sur ce ms.) a, de la même façon : « Sed quoniam tres sunt » dans les citations du commentaire (p. ex Lib. XI, lect. 1, f. 109 r° b post. med.; Lib. XII, lect. 1, f. 119 r° a, fin.), tandis qu'en tête de la lect. 4 du livre XII, il donne comme texte à commenter (f. 121 r° b, post med.) : « Quoniam autem tres erant etc ». — Cette anomalie soulève dans un cas particulier le problème général, très complexe, des rapports du commentaire de saint Thomas avec les diverses traductions grecques-latines de la *Métaphysique* et leurs revisions successives. Mais ce n'est pas le lieu de l'examiner ici.

determinare de substantiis immobilibus a materia separatis. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de hujusmodi substantiis secundum propriam opinionem. In secunda, secundum opinionem aliorum, sequenti libro, ibi, « De sensibili quidem igitur substantia » [Incipit du livre XIII ou M]. — A y regarder de près, l'auteur paraît toutefois avoir eu en tête plutôt la division donnée livre XII, lect. 1, 2, que celle du livre XI, lect. 1.

Quoi qu'il en soit, la division générale indiquée au livre VII est entièrement abandonnée, — et pour cause, — au livre XI. Au livre XII, saint Thomas, qui le rattache d'une manière avouée au livre précédent, devait forcément se maintenir dans la même ligne : aussi ne reprend-il pas les indications périmées du livre VII. Mais, malgré cela, il esquisse une division nouvelle, qui sans se mettre en contradiction avec celle du livre XI, eût pu se maintenir, en somme, même si ce livre eût été passé entièrement sous silence [1]).

Ces faits suggèrent les conclusions suivantes, en partie hypothétiques :

1° Quand il écrivait son commentaire du livre VI, saint Thomas laissait le livre XI en dehors du cadre de son exposé. Ceci paraît certain. — La raison probable de cette omission est l'inexistence, à ce moment, d'une traduction latine de ce livre.

2° La rédaction actuelle du Commentaire au livre XII présuppose le livre précédent avec l'exposé exégétique qui l'accompagne. Mais

1) Les résultats obtenus par les analyses précédentes peuvent être schématisés de la manière suivante :

Corps de la *Métaphysique :* livres VII-XIV.

a) Division d'après le L. VII :
- I. De ente : LL. VII-X.
- II. De primis principiis entis : LL. XII-XIV.

b) Division d'après le L. XI :
- I. De communibus quae sequuntur ens commune : LL. VII-X.
- II. Specialiter de substantiis separatis : LL. XI-XIV.
  - A. Utilia quaedam ad cognitionem substantiarum separatarum : LL. XI, XII cap. 1-5.
  - B. De ipsis substantiis separatis : LL. XII cap. 6-10, XIII, XIV.

c) Division indiquée au L. XII :

De substantia : LL. XII-XIV.
1. Procœmium : L. XII, cap. 1 init.
2. Tractatus de substantiis : Lib. XII, cap. 1 a med. — L. XIV fin.
   - *a)* Partitio substantiarum : Lib. XII, cap. 1 med.
   - *b)* De partibus divisionis : Lib. XII, cap. 1 fin. — L. XIV fin.
     - A. De substantia sensibili : L. XII, cap. 1 fin -5.
     - B. De substantiis separatis : LL. XII, cap. 6-10, XIII, XIV.

elle pourrait être un simple remaniement d'une rédaction antérieure, écrite au moment où le livre XI n'existait pas en traduction et n'entrait pas dans le plan général du Commentaire sur la *Métaphysique,* conformément au schème développé au livre VII. Cette hypothèse trouve sa base dans les divisions indiquées en plusieurs endroits du Commentaire au livre XII.

* * *

L'hypothèse suivant laquelle saint Thomas aurait commencé son *Commentaire de la Métaphysique* sur une traduction ne comprenant que treize livres, le livre XI étant exclu, trouverait une confirmation éclatante au cas où l'on pourrait prouver qu'au cours de sa rédaction il désignait les trois derniers livres du traité (Λ, M, N), par les chiffres 11, 12 et 13). Il est clair, en effet, que ce sont les numéros d'ordre qui leur conviennent, du moment que ces livres sont placés immédiatement à la suite du livre X, le livre XI (K) de la série de quatorze faisant défaut [1]). Mais il est en même temps souverainement improbable que cette preuve puisse être administrée d'une façon bien nette. Du moment, en effet, que saint Thomas a poursuivi son commentaire jusqu'à la fin du livre XII (Λ), en y comprenant le livre XI, il ne pouvait plus désigner les livres faisant suite à celui-ci que par les chiffres 12, 13 et 14. Dès lors, même s'il avait adopté une autre numération au début de son travail, il aurait dû corriger celui-ci sur ce point, lorsqu'il l'a achevé. Et à supposer que, pour une raison quelconque, il eût été empêché de le faire, il eût pu laisser ce soin à d'autres. En tout cas, il est de toute évidence que les premiers éditeurs ou transcripteurs de son Commentaire ont dû, pour le rendre cohérent, y introduire cette correction, s'ils ne l'y trouvaient déjà. Il n'y a donc guère d'espoir de rencontrer, même dans les plus anciens manuscrits de l'ouvrage, des désignations relatives aux trois derniers livres du traité, différentes de celles qu'on trouve d'ordinaire dans les éditions imprimées.

Toutefois, puisque l'hypothèse d'un remaniement des chiffres

1) Tout ceci suppose évidemment que les livres grand alpha (A) et petit alpha (α) des Grecs soient pris comme livres I et II, et par conséquent les livres B et suivants comme livre III, etc., sinon on n'arrive jamais à un total de 14 livres. En fait, c'est bien là la numération qu'on a suivie au moyen âge, dès qu'on a disposé de traductions plus complètes que la version arabe-latine, mutilée au début et à la fin, et que la *Vetus Metaphysica,* qui s'arrête au milieu du livre IV.

n'est pas exclue, il est permis de rechercher dans les manuscrits et même dans les éditions, des traces de la numération primitive des livres. Je dis : même dans les éditions, car, comme on le verra à l'instant, les éditions récentes présentent à cet égard des divergences intéressantes.

La plupart des renvois aux livres XII, XIII et XIV de la *Métaphysique* se trouvent au livre III du Commentaire de saint Thomas. De la 4e leçon à la 15e et dernière il y examine successivement les douze apories principales développées par Aristote dans les chapitres 2 à 6 de ce livre ; à la fin de chaque leçon il indique quels sont les livres subséquents contenant la solution des difficultés proposées. On retrouvera donc nécessairement là des références aux trois derniers livres du traité, et l'on peut constater sans peine de cette façon que saint Thomas n'en ignorait pas le contenu, comme on l'a fait remarquer plus haut.

Dans la moitié des cas, ces renvois ne trahissent en aucune façon l'existence d'un mode de numération des livres de la *Métaphysique* différent de l'ordinaire. Je donne ci-après les passages en question, texte des éditions, rapproché de celui du cod. 516 de la Bibliothèque communale de Bruges, seul ms. des bibliothèques de Belgique, qui, à ma connaissance, contienne dans son intégrité le Commentaire de saint Thomas [1].

Une remarque s'impose avant de commencer : il serait tout à fait vain de vouloir se dissimuler ce que ces spéculations, basées sur des indications numériques, ont de hasardeux; on sait, en effet, qu'aucune tradition manuscrite n'est aussi exposée à se corrompre que celle des chiffres, surtout celle des chiffres voisins et répétés. Les chances d'erreur sont encore augmentées notablement, quand

1) P. J. Laude, Catalogue méthodique, descriptif et analytique des manuscrits de la Bibliothèque publique de Bruges (Bruges, 1859), pp. 448-449 : « N° 516. Opus fratris thome super metaphysicum. — Abreviatio avicenne super librum animalium aristotelis et sexus naturalis ejusdem. — Velin 192 ff. in-fol. rel. anc. Titre sous corne, XIIIe siècle. Ms. à deux colonnes avec lettres coloriées et ornées ». — Ms. de 273 × 203 mm. Le commentaire de la *Métaphysique* y occupe les f. 3 r°—f. 128 r°, écrit d'une seule main. Le f. 3 recto et verso n'est pas divisé en deux colonnes. Le commencement de chaque livre et de chaque leçon est indiqué seulement par une lettre coloriée et ornée, au commencement du texte aristotélicien à commenter. Ce texte n'est pas cité dans son intégrité; les premiers mots, suivis de etc., sont seuls reproduits. A la fin (f. 128 r° b) : *Explicit summa fratris thome super libros metaphysice.*

Je tiens à présenter ici mes remerciements à M. A. De Poorter, bibliothécaire de la ville de Bruges, pour l'obligeance avec laquelle il a mis ce ms. à ma disposition à la Bibliothèque de l'Université de Louvain.

les chiffres en question ont dû subir des corrections comme ç'a été peut-être le cas ici.

Metaph., lib. III, lect. 9 fin (Vivès p. 442 ab ; Cathala n° 455) : « Hanc autem dubitationem solvit Aristoteles partim quidem in *duodecimo* hujus : ubi ostendit esse quasdam substantias a sensibilibus separatas, quae sunt secundum seipsas intelligibiles : partim vero in septimo hujus... » Cf. cod. Brug. 516, f. 34 v° a, med. La première référence est évidemment à Λ, 6-10.

lect. 10 fin (Vivès p. 444 b; Cath. n. 465) : « Haec autem quaestio solvetur in *duodecimo* ». Cf. cod. Brug, 516, f. 35 r° a, med.
La référence est à Λ, 4-5, et 6 sqq.; voyez le contexte.

lect. 13 fin (Vivès p. 456 b; Cath. n. 514 : « Hanc autem quaestionem Philosophus pertractat in decimotertio et decimoquarto ». Cf. cod. Brug. 516 f. 38 r° a init.
La référence est évidemment aux livres MN ; il s'agit du mode d'existence des nombres et des grandeurs géométriques.

Enfin, on peut encore citer le passage Lib. III, lect. 11 fin; on lit dans les éditions (Vivès p. 449 b; Cath. n. 487) : « Hujus autem dubitationis solutio ponitur in *duodecimo* : ubi Philosophus ostendit prima quidem principia activa vel motiva esse eadem omnium sed quodam ordine. Nam prima quidem sunt principia simpliciter incorruptibilia et immobilia. Sunt autem secunda incorruptibilia et mobilia, scilicet caelestia corpora, quae per sui motum causant generationem et corruptionem in rebus. Principia autem intrinseca non sunt eadem numero corruptibilium et incorruptibilium, sed secundum analogiam... »
Avec ces explications, on voit clairement que l'auteur renvoie à la doctrine contenue dans Λ, 1, 4-5 et 6-10. — Mais au lieu de la référence « *in duodecimo* », le cod. Brug. 516 a (f. 36r° b post med.) : « in. vii. ». — De fait, si l'on s'en tenait uniquement au problème formulé en termes généraux par saint Thomas au début de la leçon, on pourrait songer à un renvoi au livre Z, chap. 7-11. Ainsi, parmi les interprètes modernes, M. W. D. Ross, dans sa traduction et dans son Commentaire de la *Métaphysique* [1]), nous fait chercher la

1) Dans sa traduction anglaise du traité *(The Works of Aristotle translated into English*. Vol. VIII. *Metaphysica* by R. D. Ross. Oxford, 1908), note *ad* 1001 a [3], le traducteur renvoie à Z. 7-11, Λ ; dans son récent commentaire *(Aristotle's*

solution de l'aporie aussi bien dans ce livre que dans le livre Λ. Mais si l'on se reporte aux explications de saint Thomas dans le passage cité, on voit qu'il songe exclusivement au contenu du livre Λ. Dès lors, on peut conclure avec certitude que « in VII » est une erreur de copiste, facile à expliquer, pour « in XII ».

A côté de ces références, dont la base est une division du traité en 14 livres, on peut en relever trois autres, qui paraissent trahir plutôt l'existence de 13 livres seulement, le onzième de la série de 14 faisant défaut. Examinons-les en détail.

1° Lib. III, lect. 12 fin (Vivès p. 452 b-453 ; Cathala n. 501) : « Hujus autem dubitationis solutio ab Aristotele in sequentibus traditur. Quod enim sit aliquod separatum, quod sit ipsum unum et ens, infra in *duodecimo* probabit, ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium eorum quae sunt unum, sicut Platonici putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium. Unum autem, secundum quod dicitur de aliis rebus, dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod convertitur cum ente : et sic unaquaeque res est una per suam essentiam, ut infra in *quarto* probabitur, nec aliquid addit unum supra ens nisi solam rationem indivisionis. Alio modo dicitur unum secundum quod significat rationem primae mensurae, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Et hoc quidem si sit simpliciter minimum et indivisibile, est unum quod est principium et mensura numeri. Si autem non sit simpliciter minimum et indivisibile, nec simpliciter sed secundum positionem erit unum et mensura, ut as in ponderibus, et diesis in melodiis et mensura pedalis in lineis et ex tali uno nihil prohibet componi magnitudinem, et hoc determinabit in *decimo* hujus. Sed quia Platonici aestimaverunt idem esse unum quod est principium numeri ; et quod convertitur cum ente, ideo posuerunt unum, quod est principium numeri, esse substantiam cujuslibet rei, et per consequens numerum, inquantum ex pluribus substantialibus principiis, rerum compositarum substantia consistit vel constat. Hanc autem quaestionem diffusius pertractabit in *duodecimo* et *tertio decimo* ». — En note Fretté remarque à propos des derniers nombres : « Sic omnes codd. » ; il s'agit sans

Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, 1924, 2 vol.), vol. I, p. 242, M. Ross remarque qu'on ne trouve nulle part de réponse expresse à l'aporie d'Aristote, mais que dans Z. 7-9, Λ, 1-5, il établit les principes des êtres périssables et que dans Z, 10, Λ, 6-7, il indique la différence qui existe entre ces principes et ceux des êtres impérissables.

doute des mss. de Paris qu'il a pu utiliser. Le cod. Brug. 516 a de même (f. 37 r° b) : « in. xij. & xiii. ». Mais les éditions ordinaires ont : « in tertiodecimo et quartodecimo ».

Par contre, pour la première mention du livre douze au début du passage, il y a accord entre les mss. et les éditions (cod. Brug. 516 f. 37 r° a : « i. xii. ») et la référence est sans aucun doute au livre Λ.

Mais quels sont les livres auxquels renvoie saint Thomas à la fin du passage? — La réponse à cette question dépend du sens qu'on attribue aux mots du début de la phrase finale : « *Hanc... quaestionem...* ».

Si l'on croit qu'il s'agit du problème général posé au commencement de la leçon et discuté ensuite sous ses divers aspects, il est tout naturel de comprendre que saint Thomas renvoie aux livres Λ et M, désignés usuellement par les chiffres 12 et 13. En effet, l'aporie présente une double alternative : l'être et l'un, se demande Aristote, sont-ils l'essence des choses, — ou bien ce qui est être et ce qui est un, est-il quelque autre chose dont il y a lieu de rechercher la nature? La réponse aristotélicienne à ce double problème est en somme affirmative pour la seconde partie et négative pour la première. Elle se trouve développée pour la partie positive dans le livre Λ, 6-10, théorie de Dieu, Etre premier et moteur unique du monde, différent toutefois de l'essence de l'être et de l'un et distinct du monde et des choses unes à leur façon, ainsi que saint Thomas le rappelle au début du passage cité ; pour la partie négative, la réponse est contenue d'une manière plus ou moins implicite dans les longues discussions des théories des idées et des nombres au livre M.

Mais, toute obvie qu'elle paraisse, l'interprétation donnée ainsi aux mots de saint Thomas « *Hanc... quaestionem...* » est insoutenable. Il suffit, pour le voir, de les mettre en rapport avec le reste du passage cité plus haut.

En commençant, l'auteur fait remarquer que les éléments de la solution de l'aporie proposée se trouvent dans différentes parties de la *Métaphysique ;* puis il détaille avec précision quels points sont élucidés respectivement au livre XII, au livre IV, au livre X. Pour finir, il ajoute que la « question traitée » sera reprise *plus au long* dans les livres XII et XIII. Or cette « question traitée » ne peut être l'aporie prise dans son ensemble, mais seulement le dernier point relevé après la mention du livre X. En effet, il n'est pas admissible qu'après avoir renvoyé au livre XII pour un point spécial, l'auteur renvoie à nouveau à ce même livre pour une discussion détaillée de l'ensemble de la question ou du moins pour l'un des

aspects principaux du problème. D'autant plus que le livre XIII, désigné, en finissant, comme contenant avec le livre XII cette prétendue solution générale et détaillée de toute l'aporie, n'est nommé à propos d'aucun des problèmes plus spéciaux, en laquelle elle se décompose. Et il y a plus encore : s'il s'agit dans les dernières lignes du texte de saint Thomas, des deux aspects principaux de l'aporie signalés au début, ce n'est pas aux livres XII et XIII qu'il devait renvoyer le lecteur pour lui faire trouver la réponse à la double question soulevée, mais bien plutôt au livre XII et au livre X. Dans celui-ci, en effet, Aristote reprend l'aporie du livre B, en s'y référant de façon explicite, et la résout de façon définitive, en quelques traits bien arrêtés, considérant tour à tour le problème sous ses deux faces, comme quand il l'avait posé pour la première fois (voir *Métaph.*, X (I), 2, 1053 b 9 sqq.). — Dans ces conditions, il est impossible de voir dans la question, que saint Thomas dit devoir être traitée au long aux livres XII et XIII, l'aporie prise dans son ensemble. Il ne peut avoir en vue que le dernier point touché dans son exposé, la théorie platonicienne de l'un et des nombres mentionnée dans les dernières lignes de la leçon à partir des mots : « Sed quia Platonici aestimaverunt, etc. ». Et ainsi, le dernier renvoi qui termine cette leçon, est simplement à mettre en parallèle avec ceux qui précèdent : chacun d'eux se rapportait à l'une des parties de l'aporie totale, il en est de même du dernier d'entre eux. L'aporie n'étant traitée d'une manière exhaustive dans aucun livre de la *Métaphysique* pris à part, il a fallu indiquer en détail, où trouver dans différents livres les divers éléments de solution. Il y a seulement que pour le dernier point traité, saint Thomas remarque qu'Aristote l'a discuté plus au long (*diffusius*) dans deux livres consécutifs.

Quels sont ces deux livres désignés par les chiffres 12 et 13? — Ce ne peuvent être Λ et M (XII et XIII dans la façon ordinaire de compter) ; ce sont bien, comme l'indiquent la plupart des éditions, M et N (XIII et XIV). Les quelques lignes, en effet, consacrées par Aristote dans Λ, 10 (1075 b 16-20, 27-1076 a 5) à la critique des théories des idées et des nombres ne répondent guère au dernier problème partiel signalé par saint Thomas et portant sur les conséquences de l'identification de l'être et de l'un, principe du nombre. Il ne peut évidemment avoir eu en vue ces courts passages quand il dit : « Hanc... quaestionem *diffusius* pertractabit in duodecimo... », et oublier de signaler en même temps le contenu du livre N (XIV), qui est rempli des discussions relatives aux diverses théories de l'école platonicienne sur l'un et les nombres. La référence étant

faite à deux livres consécutifs de la fin du traité, ce ne peuvent être par conséquent, que les tout derniers, M et N, XIII et XIV si l'on compte quatorze livres, mais XII et XIII, si le livre XI reste hors de compte.

On a donc ici un passage où un bon nombre de mss. du Commentaire de saint Thomas ont gardé l'ancienne numération des livres de la *Métaphysique,* datant du moment où le livre XI (K) n'avait pas encore été traduit en latin, tous les autres existant déjà en version grecque-latine. Le fait est d'autant plus remarquable que quelques lignes plus haut dans la même leçon, au début du passage cité, le livre Λ est désigné par le numéro 12, supposant donc l'existence du livre XI précédent. Cette anomalie s'explique d'ailleurs aisément : en cet endroit la référence à Λ est absolument claire et ne peut faire de doute pour personne : si le texte portait primitivement *undecimo* là où nous lisons *duodecimo*, le changement de l'un en l'autre a dû être effectué dès la première correction des numéros d'ordre des livres; la chose s'imposait de façon trop évidente. Une légère distraction, au contraire, suffit pour faire échapper à une correction analogue le *duodecimo et tertiodecimo* de la fin du passage. On peut, comme on l'a vu, interpréter la référence comme s'il s'agissait d'un renvoi à Λ et M. Cette interprétation est même à première vue très plausible ; elle ne résiste pas, comme on a pu s'en convaincre d'autre part, à une discussion quelque peu serrée. Mais cette discussion demande une analyse assez minutieuse du texte; il est naturel qu'un correcteur, et *a fortiori*, un copiste ne s'y soit pas arrêté. Trouvant ainsi la référence apparemment bien indiquée, il n'aura pas ressenti le besoin de modifier les chiffres et aura laissé le passage tel quel.

Les passages suivants, où l'on peut encore relever des traces de la numération primitive des livres de la *Métaphysique*, sont moins nets.

2° Lib. III, lect. 7 fin (Vivès p. 484 ab) : « Has autem quaestiones pertractat Philosophus infra, *duodecimo* et *quartodecimo* hujus, ostendens non esse mathematicas substantias separatas, nec etiam species. Et ratio quae movebat ponentes mathematica et species sumpta ab abstractione intellectus solvitur in principio *decimitertii* ». —

L'éd. Cathala n. 422 a la leçon suivante, qui paraît être la leçon courante des éditions : *duodecimo, tertiodecimo et quartodecimo.*

Le cod. Brug. 516 (f. 32 v° b init.) : « has autem dubitationes... ī. 13° & 14° ostendens ... ī. prin° xiii ».

Il y a donc unanimité pour le dernier renvoi au livre XIII : c'est une allusion évidente au contenu de M, 3.

Quant au premier renvoi les trois leçons en présence supposent toutes une numération des livres comprenant le livre XI (K), puisqu'elles ont toutes la mention d'un livre XIV, qui ne peut être que N. C'est de plus la leçon du cod. Brug. qui est la seule bonne ; il suffit pour s'en convaincre de lire les mots qui suivent immédiatement la référence et qui en précisent le sens : « ostendens non esse mathematicas substantias separatas, nec etiam species » ; car c'est bien dans les livres MN qu'Aristote s'attache à prouver qu'il n'y a ni Nombres, ni Idées indépendants des êtres matériels. Ici de nouveau les quelques lignes dans Λ, 10, où il montre, à un point de vue très spécial, quels inconvénients résultent de l'hypothèse de l'existence séparée de ces entités suprasensibles, ne peuvent pas avoir été visées : il n'y a guère moyen de soutenir, en effet, qu'on y trouve véritablement une démonstration de l'impossibilité ou de l'inexistence de ces entités.

Mais alors comment expliquer la mention du livre XII dans le texte de l'éd. Vivès, texte qui répond selon toute vraisemblance à une tradition manuscrite? — Deux causes paraissent avoir contribué à engendrer cette leçon fautive, dont le défaut principal est évidemment l'omission de toute mention du livre XIII (M). D'abord, la manière dont le problème à résoudre est formulé par Aristote (et, après lui, par saint Thomas) : il le décompose en deux questions (B, 2, 997 a 34-b 3), une question principale et une question subsidiaire : 1° n'y a-t-il que des substances sensibles ou y en a-t-il encore d'autres? 2° à supposer qu'il y en ait d'autres, sont-elles toutes de même espèce ou bien sont-elles d'espèces différentes, tels les Idées et les êtres mathématiques, intermédiaires entre le sensible et l'Idée? — Or, il est clair que la première de ces deux questions, dans les termes généraux où elle est posée, trouve une raison adéquate au livre Λ, chap. 6-9, où Aristote démontre l'existence d'un certain nombre de moteurs immatériels des sphères célestes. Mais, dès qu'on regarde de plus près le développement de l'aporie dans ce chapitre du livre B (2, 997 a 34-998 a 19), on s'aperçoit que l'auteur y considère exclusivement l'hypothèse d'êtres suprasensibles qui seraient des Idées, ou bien des êtres mathématiques, ou bien les uns et les autres. Il a donc formulé sa première question en termes trop généraux ; il faut, pour ne point fausser sa pensée, en restreindre le sens. Et dès lors, le renvoi au livre XII (Λ) est injustifié.

C'est ce qu'a perdu de vue le scribe dont dérive en dernière ana-

lyse la leçon de l'éd. Vivès. Aussi y a-t-il lieu de croire qu'un second facteur est intervenu ici pour lui faire commettre cette faute, qui se base en somme sur une interprétation trop hâtive. On peut soupçonner qu'il a trouvé un renvoi aux livres 12 et 13, désignant les livres M et N, suivant l'ancienne numération. Le chiffre 12 une fois donné aura éveillé naturellement le souvenir du contenu de Λ, livre XII de la série de 14, et aura amené la réflexion que de fait ce livre contient dans sa seconde partie la réponse à la première question de l'aporie. Dès lors, le chiffre 12 aura été maintenu ; au contraire, 13 aura éte changé en 14 d'après les principes généraux adoptés quant à la désignation des trois derniers livres de la *Métaphysique*. Et quant à l'inconvénient de passer sous silence à cet endr it le livre M, qui, bien plus que N, contient la critique de la théorie des Idées et des êtres mathématiques, on l'aura cru écarté suffisamment par la mention qui en est faite dans le second renvoi : « in principio decimitertii ». Quand bien même, en effet, ce dernier passage aurait porté le chiffre 12, avant la correction en 13, la référence ne pouvait en aucun cas être douteuse : il s'agit de toute évidence de M, 3, et dès lors, le scribe se devait d'écrire 13, quel que fût le chiffre qu'il trouvait dans l'original.

Quant à la leçon ordinaire des éditions (Cathala, etc.) : « in duodecimo, tertiodecimo et quartode imo », c'est apparemment le résultat de la combinaison des deux leçons précédentes. Combinaison assez intelligente d'ailleurs, qu'on n'a pas de raisons déterminantes d'attribuer aux éditeurs seuls. Les réflexions qu'on a émises ci-dessus, ont fait maintenir sans doute la mention du livre XII ; celle du livre XIII se justifie d'elle-même, car c'en est plutôt l'absence qui a besoin d'explications ; et pour le livre XIV, attesté dans les diverses formes de la tradition, il n'y avait aucune raison de l'omettre dans l'énumération, puisqu'il répond, presque autant que le livre précédent, à la référence de saint Thomas.

Il reste ainsi qu'on peut trouver dans ce passage une trace de la numération des livres de la *Métaphysique*, antérieure à la traduction latine du livre XI (K).

3° Lib. III, lect. 14 fin (Vivès p. 458 b ; Cathala n. 518) : « Hanc autem dubitationem Philosophus determinat *duodecimo* et *quartodecimo* hujus libri. Et veritas dubitationis est quod sicut mathematica non sunt praeter sensibilia, ita nec species rerum separatae praeter mathematica et sensibilia. Principia autem rerum efficientia et moventia sunt quidem determinata numero ; sed principia rerum formalia quorum sunt multa individua unius speciei, non sunt

determinata numero sed solum specie ». — Au lieu de *duodecimo et quartodecimo,* le cod. Brug. 516 a (f. 38 r° b med.) : « in xiij° et in xiiij° ».

Le cas est assez semblable au précédent; mais l'explication s'en heurte à de plus grandes difficultés. D'abord l'on a affaire ici à une aporie hors cadres, qui n'est pas mentionnée dans l'énumeration sommaire de B, 1 et dont, en outre, Aristote ne donne pas de solution expresse et directe dans les livres subséquents. Voilà pourquoi peut-être saint Thomas croit devoir préciser le sens de cette solution, pour laquelle il nous renvoie à la fin du traité.

Quoi qu'il en soit, quand on examine le texte de la référence, on voit immédiatement que des deux leçons en présence, celle du ms. est seule admissible, parce que seule elle contient la mention du livre M (XIII). En effet, le problème discuté est le suivant (*Metaph.*, B (III), 6, 1002 b 12 sqq.) : pourquoi faut-il, en dehors des êtres sensibles et des êtres mathématiques, admettre encore autre chose, à savoir les Idées? Or, il n'y a pas lieu de contester que, dans une certaine mesure, l'existence des Idées séparées est combattue dans le courant du livre N et même dans certains paragraphes de Λ (XII), 10 ; mais le livre où, d'une façon directe et explicite, Aristote s'attache à montrer que les Idées, conçues de cette manière, ne peuvent exister, c'est, sans aucun doute, le livre M (surtout dans les longs chapitres 4 et 5). Le chapitre 10 du même livre doit aussi avoir été visé par saint Thomas, car on y retrouve une discussion très semblable à celle de B, 6 début, y compris la comparaison des éléments de l'Idée avec les lettres qui constituent une syllabe, et l'objection tirée des difficultés qui résultent de cette manière de concevoir les choses. Bien plus, l'auteur y donne en quelques lignes (1087 a 7-10) la solution de l'objection et la considération qu'il fait valoir, se rapproche très fort de la pensée exprimée par saint Thomas dans la dernière phrase de la *lectio 14* du Commentaire (« sed principia rerum formalia etc. »).

D'où vient alors la leçon *in duodecimo* des éditions? — Il n'y a pas de raison de croire qu'elle n'aurait pas de base dans la tradition manuscrite. Et alors, on peut penser, encore une fois, que le scribe à qui on la doit, ne l'a pas forgée, mais s'est contenté de conserver sur ce point l'ancien chiffre 12, désignant le numéro d'ordre du livre M, avant la traduction de K en latin. Tout comme dans le passage final de la leçon 7, il devrait trouver tout naturel un renvoi au livre Λ, car, de nouveau ici, saint Thomas paraît faire allusion au contenu de ce livre dans le développement qui suit la référence.

Les principes efficients et moteurs des choses, dit-il, sont en nombre limité : allusion, si l'on veut, à la doctrine exposée dans Λ, 6-9 ; les principes formels des choses, là où il y a plusieurs individus de même espèce, ne sont pas limités numériquement, mais seulement spécifiquement : allusion aux principes généraux appliqués dans Λ, 4.

Mais, dira-t-on, si la référence primitive portait « in XII° (=M) », elle devait se continuer par l'indication : « et XIII° (=N) » : comment alors le copiste n'a-t-il pas maintenu ce texte dans son intégrité et a-t-il corrigé 13 en 14, puisqu'en tout état de cause le livre M (XIII) devait être mentionné dans le renvoi ? — La correction est certainement fautive, comme, dans le cas précédent, la leçon suivie par l'édition Vivès à la fin de lect. 7. Elle paraît résulter de l'application trop mécanique d'une règle générale, adoptée pour les corrections à faire aux références aux trois derniers livres de la *Métaphysique :* la nouvelle numération exige qu'on en augmente chaque fois d'une unité le numéro d'ordre. Règle exacte, sans doute, mais qu'il eût fallu appliquer uniformément partout ou nulle part. — Ajoutons, à la défense des copistes et correcteurs médiévaux, qu'une erreur relative à M ou N, comme on en a un cas ici, est beaucoup plus excusable qu'une autre. On ne s'intéressait guère, sans doute, à ces deux livres obscurs, dont on ne voyait pas bien l'utilité ; aussi les connaissait-on relativement mal ; les matières qui y sont traitées étant fort connexes, une légère distraction pouvait suffire, dès lors, pour qu'un renvoi à l'un d'entre eux ait été mal compris et corrigé, comme s'il s'agissait de l'autre [1]).

Au terme de cette analyse, on n'oserait pas sans doute affirmer que les renvois aux trois derniers livres de la *Métaphysique,* tels qu'on les trouve au livre III du Commentaire de saint Thomas,

1) Peut-être a-t-on là l'explication d'une référence mystérieuse qu'on trouve *Metaph.*, lib. III, lect. 4 fin (Vivès, p. 426 b ; Cathala n. 385 fin) : « Unde falsum est, quod in mathematicis non sit bonum, sicut ipse infra in *nono* probat ». — Le livre IX (Θ) ne contient en fait aucune démonstration de ce genre ; le renvoi devrait être en réalité à M, 3 fin, 1078 a 31 b 7. — Le cod. Brug. 516 a (f. 31 r° a, ante med.) : « ı. 14° », erreur sans doute pour : « in 13° », venant vraisemblablement, pour une part d'une confusion entre les contenus des livres M et N. — Ultérieurement, la leçon « in 14° » a donné naissance à la graphie très voisine « in IX° » ; et avec quelque bonne volonté cette dernière leçon peut s'entendre, à son tour, comme une référence à IX (Θ), 9, 1051 a 21-33, mis en rapport avec les idées de bien, de perfection, etc., dont il est question dans le commencement du chapitre. Cette mauvaise interprétation aurait contribué alors à fixer ce texte fautif et ce renvoi erroné, qui paraît être reproduit dans la généralité des éditions.

témoignent clairement de l'absence du livre XI (K) dans la traduction dont il se servait, au moment où il écrivait cette partie de son ouvrage. Il reste toutefois qu'on peut relever des traces, — les unes plus accusées, les autres assez malaisées à identifier avec certitude, — de cet état d'inachèvement de la version grecque-latine du traité. C'était là d'ailleurs, comme on l'a fait remarquer en commençant, le maximum de ce qu'on pouvait raisonnablement espérer établir.

A. Mansion.

XII

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE EN GRANDE-BRETAGNE

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT

On doit se féliciter de l'idée qu'a eue M. Muirhead de publier un recueil de monographies personnelles sur la philosophie contemporaine en Grande-Bretagne [1]. L'entreprise analogue de M. Raymond Schmidt en Allemagne l'a inspiré, mais il a réalisé son projet d'une manière originale, en tenant compte des goûts des auteurs de son pays. La production philosophique est si active, même dans un pays où l'on n'est pas fort pressé d'imprimer des travaux, souvent distingués, qu'il devient impossible d'en suivre exactement le mouvement. Force est donc de recourir aux résumés et aux exposés d'ensemble ; il est évidemment préférable que ces résumés soient faits par les auteurs mêmes qui ont écrit les ouvrages originaux ; et même pour beaucoup c'est une occasion précieuse de condenser leur pensée, de la coordonner et d'éclaircir définitivement certains doutes que les controverses au jour le jour ont laissés sans réponse. On utilisera volontiers le présent recueil ; il rendra des

1) *Contemporary British Philosophy, Personal statements* (First Series), by J. B. Baillie, Bernard Bosanquet, C. D. Broad, H. Wildon Carr, Viscount Haldane, L. T. Hobhouse, Dean Inge, John Laird, J. S. Mackenzie, J. Ellis Mc Taggart, C. Lloyd Morgan, J. H. Muirhead, Carveth Read, Bertrand Russell, F. C. S. Schiller, William Temple, edited by J. H. Muirhead, London, George Allen and Unwin, s. d. (1924). (Library of Philosophy). In-8°, 432 pp. Prix : 16 sh.

services signalés aux étrangers désireux de se documenter sur la philosophie anglaise et empêchés de consulter la masse trop considérable des écrits originaux.

L'éditeur a demandé à ses collaborateurs des exposés personnels, où une place importante serait faite à la genèse des idées, et où la psychologie individuelle ne serait pas évitée. « Les philosophies, dit-il, ne sont pas comme des découvertes scientifiques ou des inventions techniques, qui ne sont pas seulement impersonnelles, mais dépersonnalisées, et sont donc ainsi en un certain sens des produits de l'intelligence qui s'expliquent par eux-mêmes. Elles sont plutôt comparables à la création de l'artiste ou du poète, incarnant son idée, exprimant sa pensée, son instinct, avec sa personnalité. C'est pour cette raison que l'histoire de la philosophie d'une époque, pour être véritable, ne peut être une simple description de seconde main des théories qui été tenues au sujet de la nature du monde et de la connaissance que nous en avons. Elle doit, cela va de soi, s'occuper de ces théories et de leur enchaînement réciproque et elle doit essayer, comme elle peut, de les considérer *suo specie aeternitatis*. Mais elle doit aussi les voir comme le résultant de l'esprit de l'époque et des hommes qui, par leurs dons naturels et par leur expérience, représentent les différentes phases de sa vie intellectuelle — en d'autres termes, elle doit les voir *sub specie aetatis* et *sub specie personarum* » (p. 7). D'ailleurs, dit encore M. Muirhead, les philosophes britanniques, obéissant à une tendance générale de leurs concitoyens, n'aiment pas à parler de « systèmes » philosophiques et à plus forte raison à s'en dire les auteurs. Il fallait donc, pour les décider à exposer leurs vues les plus personnelles, leur demander d'exposer les questions philosophiques qui leur ont paru essentielles, l'angle sous lequel la philosophie leur est apparue, le développement graduel de leurs opinions. Cela nous vaut, en fait, un bon nombre de très intéressantes confidences, faites avec cette simplicité, cette bonhomie un peu émue et toujours sans prétention des mémoires anglais, et, par là même, de curieux traits de psychologie individuelle et sociale. M. Bosanquet (p. 52), M. Laird (p. 214), le T. R. M. Temple (p. 412), d'autres encore, notent avec complaisance des impressions familiales. Comme M. Russell (pp. 359-360), ils ont subi l'influence de lectures précoces de traités philosophiques. Presque tous les auteurs du recueil signalent l'importance de leurs années d'université et des maîtres qu'ils y ont rencontrés pour l'éveil et le développement de leurs idées philosophiques. « Il est vrai, écrit M. Muirhead, que la philosophie d'un homme est influencée par son propre caractère et son

tempérament, mais il est également vrai qu'elle est influencée — et même plus profondément — par le caractère et le tempérament de ses professeurs (p. 311) ». Green et Caird ont marqué de leur empreinte ceux qui les ont connus à Oxford, le dernier plus encore, semble-t-il, par sa vie que par son enseignement (cf. pp. 412-413). Le doyen Inge se plaint d'avoir dû être un autodidacte pour n'avoir pas trouvé dans le Cambridge de son temps l'intérêt pour les questions philosophiques que l'on trouvait alors à Oxford (p. 190). Mais peu après, Cambridge est rempli des discussions qu'entretiennent la vigueur critique de M. Moore, la subtilité et la fécondité de M. Russell, la hardiesse déductive de M. Mc Taggart (pp. 78-79, 214-215). Les influences étrangères des universités allemandes n'apparaissent clairement que chez Lord Haldane (p. 188) et chez M. Carveth Read (p. 328). Très curieux sont les souvenirs de la carrière assez mouvementée de M. Carveth Read et l'histoire de son initiation à la science et à la philosophie, d'abord dans de petites écoles de province peu connues. Ceux de M. Lloyd Morgan nous introduisent dans un milieu analogue ; l'auteur rappelle non sans charme la révélation de la poésie qu'il reçut dans le calme d'un dortoir d'internat et résume en ces termes son histoire intellectuelle : « En somme, un garçon aux goûts littéraires, ayant reçu de bonne heure l'éducation humaniste, et, je puis l'ajouter, avec un indéracinable *cacoethes scribendi ;* un jeune homme que la philosophie attirait fortement, qui recevait en même temps l'instruction scientifique dans un but professionnel, qui était ainsi attiré à l'interprétation de la nature dans le sens le plus compréhensif, avec la conviction que la philosophie et la science contribueraient à une synthèse unique ; qui a enseigné plusieurs cours différents, mais toujours avec la vue d'un but philosophique ; maintenant prenant part à ce *symposium* représentatif et ainsi victime s'immolant elle-même (sur demande) dans une esquisse autobiographique. Si celle-ci présente quelque intérêt, il consiste sans doute dans la route peu ordinaire qui l'a mené aux hautes régions de la pensée philosphique. Une discipline académique plus normale aurait-elle été meilleure ou pire ? Je ne saurais le dire » (p. 274). Le plus autodidacte des auteurs représentés dans ce volume est sans contredit M. H. Wildon Carr, qui a passé finalement de la finance à l'enseignement supérieur, après avoir depuis de longues années consacré ses loisirs à l'étude de la philosophie et avoir, dans ce but, pris part à la fondation de l'*Aristotelian Society* [1]).

1) Est-ce la lecture assidue de la Bible et des théologiens puritains, dans sa

*
* *

Bien que nous n'ayons encore ici qu'une première série de monographies, nous pouvons déjà la considérer comme représentative. Les collaborateurs répondent aux conditions énoncées par l'éditeur dans sa préface ; aucun artifice n'a présidé à leur groupement ; on a simplement réuni dans ce premier volume les contributions achevées en premier lieu ; en fait, elles donnent une image fidèle de l'ensemble projeté. Les principaux courants y sont adéquatement représentés et dans les proportions et la succession voulues. M. Muirhead nous apprend (pp. 8-9) qu'il a eu en vue, non tous les auteurs, actuellement en vie, qui ont contribué au développement de la philosophie, mais ceux qui se sont attachés aux conceptions d'ensemble plutôt que ceux qui se sont bornés à l'étude de problèmes particuliers. Les écrivains plus âgés devaient naturellement avoir la première place. Parmi les jeunes, on prendrait ceux qui se sont signalés par une théorie particulière sur la connaissance et la réalité, de manière à influencer l'état actuel de la philosophie.

Qu'on examine maintenant les seize noms qui figurent sur la couverture de ce volume. Si l'on n'y trouve pas celui de M. F. H. Bradley, mort depuis, qui était, au moment de la publication, le doyen de l'ancienne génération, c'est, comme il le dit dans une lettre reproduite dans la préface, que ses forces déclinantes l'empêchaient déjà d'entreprendre un travail nouveau ; du reste, son esprit, ses doctrines se retrouvent chez la plupart des collaborateurs : ceux même qui s'éloignent de lui ne peuvent s'empêcher d'en parler pour se définir eux-mêmes. Les autres présentent une série dont les dates de naissance s'échelonnent de 1848 à 1887, avec une forte prédominance de ceux qui ont dépassé la soixantaine. Il se fait aussi que ce groupe contient les auteurs d'une tendance idéaliste sensiblement homogène. A son extrême limite se trouve précisément le plus connu des adversaires de l'idéalisme des Green et des Brandley, M. F. C. S. Schiller, né en 1864. Enfin parmi les plus jeunes, on rencontre les disciples de M. Bertrand Russell, MM. C. D. Broad et John Laird, encadrant le maître de l'école néo-réaliste et rappelant le souvenir du critique qui en fut l'initiateur, M. G. E. Moore et du bâtisseur de système, M. S. Alexander, qui

jeunesse, qui a donné à M. Wildon Carr le goût des allusions, même les plus inattendues, aux récits bibliques ? L'élégance de son essai n'aurait rien perdu s'il avait laissé de côté les mots qui sonnent mal pour les croyants, sur les « légendes » ou les « mythes » (pp. 106, 119).

ne paraissent pas encore personnellement. La lumineuse notice que M. Muirhead a consacrée au mouvement philosophique depuis les années 1870 et suivantes nous servira de guide pour résumer les caractères de la période que couvrent les monographies en question. Il s'est trouvé que l'éditeur, croyant écrire une introduction historique et critique générale à son recueil, a retracé l'évolution de son propre esprit et présente ainsi cet essai.

La génération qui prit contact avec la philosophie durant ces années vit se produire une brillante réaction contre les doctrines du sens commun de Reid et de Hamilton. Hutchinson Stirling parvenait à faire rechercher par ses compatriotes « le secret de Hegel ». Green et Nettleship insistaient sur les relations qui constituaient pour eux l'essentiel de l'activité des esprits finis, en même temps que Caird montrait l'unité de la raison et de l'expérience comme l'idéal de la connaissance. Cet idéalisme, on le sait, a été brillamment développé par M. Bradley au moyen de la doctrine des relations internes. On le retrouve ici, sous une forme ou sous une autre, chez tous les écrivains de cette génération. M. Hobhouse nous fait part de la découverte progressive qu'il a faite de l'idéalisme comme dernière solution des insuffisances du sensualisme positiviste et du matérialisme (p. 150). Mais en même temps il énonce certaines restrictions qu'on retrouve équivalemment ou plus explicitement chez les autres philosophes de cette tendance. Leur idéalisme n'est certainement pas subjectif ; on ne parle guère de Berkeley que pour s'en séparer : M. J. B. Baillie ne qualifie-t-il pas son système de « jeu d'esprit d'Irlandais » (p. 16, note 1) ? Celui qui se rapprocherait le plus de Berkeley serait encore M. Wildon Carr, qui construit un univers fait de monades spirituelles dont les relations mutuelles sont toute la réalité du monde physique. L'idéalisme est pour lui « un principe de la science et de la philosophie » et ce principe lui paraît confirmé par tout ce que la science moderne comporte de relativité dans ses connaissances les plus objectives. Il a du reste été influencé profondément par Bergson et, dans ces années, plus encore, par le néo-idéalisme italien. Quoi qu'on pense des conséquences logiques de sa théorie, il faut reconnaître que le souci de trouver un univers physique commun à divers esprits, encore que relatif, est bien un indice d'éloignement pour le subjectivisme.

En vérité, l'idéalisme de nos penseurs consiste simplement à affirmer l'intelligibilité de l'univers entendu au sens le plus large et à ramener celle-ci au caractère synthétique, organique. La réalité est intelligible, c'est le premier principe, le postulat fondamental

de toute recherche sur sa nature. Mais pour cela, il faut qu'il y ait, non une correspondance extrinsèque et indéfinissable entre l'objet et l'esprit, mais une relation intime et profonde. Au reste, c'est du côté de l'objet bien plus que du côté du sujet ou même de leurs relations réciproques que nos auteurs cherchent des preuves de leur idéalisme. Les arguments classiques de l'*esse est percipi*, de la relativité des sensations sont passés sous silence, quand ils ne sont pas abandonnés. On insiste sur le caractère organique de la réalité, et l'on a soin d'ajouter que l'on ne veut pas du monisme. Dire que la connaissance de la partie est subordonnée à celle du tout, que son existence même est liée à celle de ce tout, ce n'est pas, nous répète-t-on, affirmer que la partie n'a pas de réalité pour elle-même ; c'est seulement soutenir que cette réalité est conditionnée. La réalité est par définition le tout et comprend toutes choses ; on ne peut y isoler des êtres, des individus, que par une abstraction qui se concentre sur des points, des nœuds de cet ensemble. La réalité totale est l'expérience, non individuelle, mais tout ce qui est et est expérimenté. M. Baillie insiste sur cet aspect. M. Bosanquet fait remarquer que la connaissance est essentiellement sujette au développement en vue de sa perfection ; une connaissance en appelle une autre, elle vise l'absolu et ne trouve le repos que dans la possession de l'ensemble. Lord Haldane se refuse à isoler la réalité et la connaissance, parce que la réalité n'a de sens que par les éléments logiques que l'analyse y découvre. C'est chez M. Carveth Read et chez M. Lloyd Morgan que l'on trouverait le plus de ressemblances avec l'idéalisme plus ou moins subjectif, bien que leur attitude générale soit celle d'observateurs de la nature ; — ou peut-être est-ce là la raison profonde de leur thèse ? L'idéalisme classique n'est-il pas dû, au fond, à la manière naïve, imaginative d'envisager l'esprit et les choses et de les opposer ? M. Mc Taggart cherche, par une laborieuse déduction, à éliminer la matière du monde, après avoir constaté qu'il existe certainement des êtres conscients.

L'auteur dont on se réclame le plus souvent est Platon. Pas un, je crois, des collaborateurs idèalistes de ce volume qui ne le cite, et souvent avec insistance. M. Bosanquet ne fait pas difficulté de lui associer Aristote (pp. 63, 68, 69), non plus que Lord Haldane (p. 142) ou M. Muirhead (p. 317).

Mais de tout cela résulte immédiatement que l'idéalisme et le réalisme ne sont pas des alternatives bien nettes et parfaitement opposables. Cette conclusion est tirée expressément par Lord Haldane (pp. 138-142) ; M. Mackenzie ne s'y rallierait-il pas, lui qui se déclare « réaliste critique » en épistémologie (p. 234) et indifférem-

ment « réaliste critique ou idéaliste critique » en métaphysique (p. 238) ? M. Mc Taggart est bien idéaliste en métaphysique et se dit réaliste en épistémologie, mais dans un sens qui s'appliquerait aussi bien à l'immanentisme radical (p. 251) ; cela montre une fois de plus l'insuffisance de ces qualifications ; elle parviennent de moins en moins à définir une philosophie. Un système se caractérise, non par son épistémologie seule, mais aussi et surtout par sa métaphysique, ou, si l'on préfère, et plus exactement, son épistémologie n'est complète, même dans son ordre, que si elle est reliée à une métaphysique ; celle-ci à son tour ne peut tenir dans des dénominations aussi simples que idéalisme ou réalisme, voire même spiritualisme ou matérialisme ; il reste à déterminer la nature de ces êtres matériels et spirituels qui composent le monde, leur distinction surtout ; en dernière analyse, l'opposition la plus importante se ramènera à celle du monisme ou du panthéisme et du théisme. Il faut en effet définir les relations des substances qui composent le monde, leur individualité, leurs interactions, leur enchaînement téléologique et causal. Tout cela se fera par des concepts où l'on retrouvera, au fond, ceux, si anciens, d'acte et de puissance. C'est du reste ce que font, plus ou moins explicitement, tous les auteurs que nous lisons en ce moment. Leur théorie de la connaissance s'encadre dans un spiritualisme dont la tendance est généralement panthéistique, bien que ce mot ne soit pronocé par aucun d'eux. Encore le monisme, bien qu'impliqué dans ces systèmes, est-il généralement exclu dans les énoncés explicites.

Ce n'est pas nous qui nous plaindrons de ce que ces systèmes s'éloignent de l'idéalisme et du monisme classiques ; ils sont plus difficiles à classer ; mais par ces restrictions, par ce souci de nuancer des affirmations un peu inconsidérées, ils se rapprochent de l'objectivisme épistémologique et du spiritualisme aristotélicien platonisant qui pourraient caractériser la pensée thomiste. Du moins se meuvent-ils sur un plan de pensée qui ne lui est pas radicalement étranger.

Très intéressante est l'étude de M. Mc Taggart, qui met bien en relief sa méthode ; malgré toutes les divergences de contenu et de terminologie, son allure générale reppelle curieusement l'ontologie scolastique : dans un minimum de donné empirique, la métaphysique de M Mc Taggart trouve son objet propre, l'être, et elle en développe le contenu pour l'appliquer ensuite au monde existant ; l'idée fondamentale est bien que les lois de l'être sont nécessairement celles de toute réalité possible, expérimentée ou non ; elles sont l'objet propre de l'intelligence. La scolastique évidemment

éviterait de paraître séparer le monde réel du monde intelligible et tiendrait compte de la nécessité pour l'intelligence humaine de se tenir en contact avec le monde même physique pour poursuivre son travail d'analyse. Surtout, elle distinguerait le sens divers de la notion analogique de l'être et préciserait ainsi les notions du fini et de l'infini [1]).

M. Muirhead reste convaincu que l'idéalisme d'Oxford est capable de s'adapter aux nécessités nouvelles de la philosophie ; comme il a pu rendre compte de la vie de l'esprit dans la société, l'art, la logique, il pourra résoudre les problèmes que pose la vision de la nature telle que la révèlent les sciences dans leur dernier développement. Ici, avoue-t-il, il reste beaucoup à faire. Il faudra une collaboration plus étroite de la métaphysique et des sciences, surtout des mathématiques et de la physique moderne [2]). Ce ne sera là qu'un retour à la plus ancienne tradition platonicienne (cf. pp. 320-324).

* * *

L'opposition la plus bruyante et la plus résolue à cet idéalisme académique a été, on le sait, le fait du pragmatisme, que son principal maître en Angleterre préfère appeler l'humanisme. Il nous en donne ici un exposé systématique lumineux. L'idéalisme se place au point de vue de l'esprit absolu et rejette comme étranger à la question, quand il s'agit de la nature de l'univers et de la connaissance, tout ce qui appartient à l'homme, en l'appelant dédaigneusement psychologie ; tout au contraire, l'humanisme part du fait que le monde que nous connaissons est connu par des hommes, que la connaissance est un épisode de la vie humaine et qu'on ne peut donc l'analyser en faisant abstraction de la nature humaine. De là suit le caractère biologique, pratique, de la connaissance, qui n'est du reste pas pour autant simplement utilitaire. Mais elle est certainement relative à l'homme qui est ainsi la mesure de toutes choses. Cela entraîne une conception métaphysique du monde qui

1) Comment ce logicien a-t-il pu écrire le raisonnement qu'on lit à la page 259 pour prouver l'irréalité du temps ? Les moments de la série temporelle sont à la fois présents, passés et futurs, oui, mais sous des rapports différents.

2) Les philosophies de la nature de MM. Lloyd Morgan et Carveth Read ne dépassent guère les généralisations empiriques mêlées de considérations empruntées à l'idéalisme. Toutefois, il est juste de noter que M. Lloyd Morgan admet dans l'évolution la présence d'une activité directrice, d'une tendance vivante et même intelligente qui explique les ascensions de la matière et de la vie vers des formes plus hautes, en passant par des points de différence nette.

se rapproche d'un certain idéalisme subjectif. Le monde est plastique, pluraliste ; il n'est pas soumis à des lois uniformes, simples. Par là l'humanisme s'oppose on ne peut plus directement au platonisme, trop ambitieux à son gré, des idéalistes. Mais ne méconnaît-il pas aussi un aspect de la nature humaine? Celle-ci ne prétend-elle pas justement atteindre les choses telles qu'elles sont ? Etre en relation avec elles n'équivaut pas nécessairement à les rendre relatives ou les déformer. La vision de l'homme peut être bornée, fragmentaire, elle n'est pas faussée par le fait même. C'est une simplification outrancière que de passer de l'une à l'autre de ces affirmations.

Le néo-réalisme anglais, comme M. Muirhead le fait justement remarquer, est bien moins radicalement opposé à l'idéalisme que le pragmatisme ou que le néo-réalisme américain. Ce n'est pas un pur hasard que Cambridge ait été son lieu d'origine. Il ne pouvait entièrement renier les tendances mathématiques et platonisantes de cette université. Il y a de fait de curieuses analogies entre la manière de M. Russell et celle d'un idéaliste aussi convaincu que M. Mc Taggart : même souci d'abstraction, même tendance à la déduction purement logique, même amour des symboles plus ou moins algébriques pour représenter les idées et leur enchaînement. Sans doute, ce ne sont encore que des ressemblances superficielles, mais ne sont-elles pas l'indice d'un état d'esprit ?

L'école néo-réaliste anglaise attache plus d'importance que celle d'Amérique aux formes abstraites de la pensée, aux lois purement logiques [1]). Elle invoque moins les sciences naturelles, l'expérience vulgaire ; elle les interprète au contraire d'une manière qui rappelle fortement la méthode idéaliste. M. Russell qualifie lui-même son système d'atomisme logique ; c'est bien le nom qui convient le mieux à toutes les idées, assez divergentes, si on les examine de près, qu'il a soutenues depuis qu'il a commencé d'écrire. Sa philosophie est une méthode, non une métaphysique ; et cette méthode consiste essentiellement à décomposer en éléments logiquement simples, c'est-à-dire en groupes de propositions aussi peu nombreuses et aussi simples que possible toutes les propositions d'une science. Peu importe leur degré de certitude ou la complication de leur agencement. La certitude regarde l'épistémologie, et M. Russell y voit plutôt une qualité psychologique ; la complication de la construction logique ne peut que plaire à un véritable architecte de dialectique. La logique est l'essence de toute la philosophie ; il faut

1) Nous ne perdons pas de vue toutefois les travaux de M. Holt ou de M. Spaulding.

tout réduire à elle et à son objet propre, substituer, surtout, aux entités, même apparemment simples et claires, des groupes de propositions, fussent-elles moins claires; en effet, ces propositions sont toujours une analyse plus véridique de la réalité que les entités simples, qui ne sont jamais qu'inférées pour les besoins de la cause. M. Russell et M. Withehead ont appliqué ces principes, le premier à l'esprit humain, dans sa théorie inspirée à la fois de la logique et du « behaviorism », le second à l'univers physique. Ce sont des constructions très ingénieuses, étranges, qui tracent dans l'agrégat complexe du réel des chemins aussi variés qu'inattendus. M. Muirhead relève (pp. 320-321) des similitudes surprenantes à première vue entre les idées de M. Whitehead et les thèses idéalistes : le monde n'apparaît-il pas comme un système d'entités sans rapport avec le temps, d'universaux, pour reprendre une vieille expression ?

M. C. D. Broad systématise d'une manière plus traditionnelle les enseignements de M. Russell. La philosophie a un double rôle, critique et spéculatif; ces deux parties se commandent l'une l'autre, mais c'est en somme à la critique que revient la primauté. Elle classe les connaissances d'après leurs relations logiques et recherche le véritable sens des questions agitées entre philosophes. C'est la partie de la philosophie qui peut donner les résultats les plus précis. L'autre, bien qu'elle n'en ait guère donné en pratique, n'est pas théoriquement dans l'impossibilité d'en produire. Mais son efficacité la plus claire consiste à susciter dans les autres sciences et les autres expériences des vues générales qui stimulent la recherche.

M. John Laird, en raison peut-être de ses origines écossaises et de sa première éducation philosophique, pose le problème de la manière la plus classique : comment les esprits peuvent-ils se dépasser eux-mêmes dans la connaissance ? En dépit des difficultés que présente ou semble présenter le fait que l'esprit connaît autre chose que lui-même, il est bien évident et, malgré des négations de surface, il est admis par tous, d'une façon ou de l'autre. Les objets physiques sont tout autre chose que mentaux. Mais l'esprit, partie finie du monde, n'en connaît que des aspects partiels ; seulement il se doit à lui-même de rejoindre ces différents aspects jusqu'à reconstituer la vision complète de l'univers. La synthèse n'est pas l'œuvre de l'esprit seul, comme Kant l'a cru, mais elle est imposée par l'objet lui-même. M. Laird croit même que la substantialité du moi est impliquée dans la continuité de la conscience et dans la mémoire. On le voit, il ne redoute pas de revenir à des doctrines qui ne sont plus à la mode. D'autre part, chez lui comme chez les autres

réalistes, on trouve cette vue synthétique de l'univers qui autorise M. Muirhead à réduire l'opposition entre leurs vues et l'idéalisme.

Peut-on dire avec autant de raison que les réalistes n'ont pas saisi la véritable portée de l'idéalisme (pp. 315-316)? Ne devaient-ils pas affirmer avec lui que le réel est soumis à des lois objectives qui le dominent et le pénètrent ? Certes, si l'idéalisme s'en était tenu là, une bonne part des critiques qu'on lui a adressées seraient vaines. Mais les équivoques, pour ne pas dire davantage, dans la manière d'établir ce principe, justifiaient abondamment la défiance. Si actuellement les idéalistes se réclament volontiers de Platon, ils ont invoqué plus souvent Kant dans le passé, et leurs arguments présentaient souvent une teinte psychologiste très accentuée. Du reste, M. Muirhead avoue que l'argument favori de M. Bradley pour établir l'existence de l'Absolu, les contradictions des parties isolées du tout, menait aisément au scepticisme ou tout près (cf. pp. 317-318). Mais il a raison d'insister par ailleurs sur l'étrangeté des étonnantes abstractions réalistes, qui dépassent celles qu'on a tant reprochées aux idéalistes (p. 321).

*
* *

Deux philosophes représentent une attitude assez différente de celles que nous avons vues jusqu'ici : M. Inge identifie la philosophie et la religion, et l'évêque anglican Temple, de Manchester, se place nettement au point de vue du théisme.

« Je suis incapable, dit le premier, de distinguer entre la philosophie et la religion. Si l'être parfaitement réel peut seul être parfaitement connu, et si connaître Dieu, l'Être parfaitement réel, est la vie éternelle, le but de la philosophie est le même que celui de la religion — la connaissance parfaite du parfait. Quand nous disons que nous savons qu'une chose est vraie, nous lui assignons une place, non dans un monde hypothétique de symboles mathématiques, mais dans un monde réel de valeurs actuelles, et pour réaliser ce monde la logique est le seul instrument d'une activité dans laquelle toute la personnalité est impliquée » (p. 191). La philosophie est un effort de l'homme tout entier, effort moral autant qu'intellectuel, pour s'élever à l'intuition du Créateur, réaliser surtout les valeurs qui jouent dans le monde un rôle aussi important et plus même que les simples existences finies. M. Inge affirme la distinction entre le Créateur et l'univers fini, la réalité des valeurs, même négatives, comme le mal. Mais sa mystique, qui se réclame de Plotin aussi bien que du christianisme, s'appuie sur un véri-

table agnosticisme. Tout ce qu'on peut dire de Dieu et du monde, de la vie future, ne diffère guère de la confession du Docteur Faust; et M. Inge traite de mythe ou d'imagination grossière tous les essais d'appliquer le logique et les concepts humains à ces réalités. Ici encore, ne faut-il pas rappeler l'immense différence qui sépare les concepts métaphysiques et les perceptions sensibles? La notion d'être, par son sens, sa portée universelle, son immatérialité n'est-elle pas indépendante des limites où est enfermée la connaissance matérielle? Entre l'agnosticisme mystique et l'anthropomorphisme, il y a un intermédiaire que la pensée moderne néglige encore trop.

M. Temple présente le théisme comme l'achèvement de la conception générale du monde. Il note très justement que, une fois prouvée l'existence d'un Dieu personnel, ce qu'il fait surtout par la finalité et par les degrés de perfection des êtres, il faut revenir en arrière, et que le monde prend un aspect plus intelligible que si l'on n'admet qu'un Absolu impersonnel. Les valeurs en particulier se relient plus naturellement aux faits. De plus, l'expérience religieuse est un facteur dont il faut tenir compte si l'on veut tracer une image complète de l'univers. La morale, par exemple, est en fait intimement liée à la religion. M. Temple note fort justement que ce sera sans doute un des étonnements des historiens de l'avenir de voir que depuis deux siècles on a tant discuté de questions morales sans faire allusion au Christianisme qui dans nos pays les influence toutes (cf. pp. 423-424). S'il partage encore des préjugés de la théologie libérale au sujet des dogmes ecclésiastiques, il est plus intellectualiste que M. Inge. D'autre part, il insiste avec raison sur l'importance de l'expérience religieuse ordinaire pour une étude sérieuse de la philosophie religieuse ; il signale l'erreur de méthode commise habituellement et qui consiste à préférer les phénomènes, plus importants en soi peut-être, en tout cas plus voyants, de la mystique, à ceux de la vie religieuse commune, plus terne, mais infiniment plus répandue.

Chez M. Temple, comme chez M. Inge et chez les philosophes idéalistes, la conception platonicienne d'un monde ordonné, hiérarchisé, est visible. Le théisme lui donne seul son véritable achèvement. Mais pour cela il faudrait être plus conséquent, plus rigoureux dans l'analyse métaphysique et moins timide dans l'appréciation de la valeur de la connaissance transcendante. Ce sont, à nos yeux, les avantages que possède la synthèse thomiste. Elle peut assurément profiter beaucoup des travaux que nous avons brièvement résumés ; mais elle les complétera et les transformera. Ne serait-il pas souhaitable que, dans une série subséquente de ces

monographies, la pensée thomiste contemporaine soit représentée ? N'appartient-elle pas, elle aussi, à la philosophie anglaise actuelle ? Un exposé du R. P. L. J. Walker ou de M. J. Vance y aurait sa place.

La collection de M. Muirhead fera connaître et apprécier les qualités de la pensée philosophique anglaise. Souhaitons qu'elle puisse bientôt se terminer par des aperçus dignes de ce premier volume.

R. Kremer, C. SS. R.

XIII

LE CONGRÈS THOMISTE DE ROME

Le Congrès de philosophie, qui s'est tenu à Rome du 15 au 20 avril dernier, est une suite de la « Semaine » de novembre 1923. L'une et l'autre réunion répondait à un désir exprimé par S. S. Pie XI, l'une et l'autre furent organisées à l'initiative et par les soins de l'Académie Romaine de Saint Thomas d'Aquin : congrès et semaine eurent toutefois un caractère et un but bien différents.

Il s'agissait en 1923 de célébrer dignement, au centre de la catholicité, le grand Docteur, dont la canonisation avait été solennellement promulguée six siècles auparavant, et dont la papauté venait de rappeler une fois de plus au monde les mérites exceptionnels dans l'ordre philosophique et théologique. A cet effet, l'Académie de Saint Thomas organisa une série de séances publiques, où tout était combiné de manière à en rehausser la solennité. Présidées par les membres les plus distingués du Sacré Collège présents à Rome, elles eurent lieu dans la grande salle de la Chancellerie pontificale, en présence d'une foule internationale, comprenant l'élite intellectuelle de la Ville éternelle et les phalanges enthousiastes des étudiants qui fréquentent les Universités et les grandes Ecoles romaines. A l'une des séances même, ce brillant auditoire se transporta dans l'une des salles du Vatican, le Saint-Père ayant tenu à assister au moins une fois personnellement à cette glorification publique du Docteur commun et à relever encore par le prestige de sa dignité suréminente les hommages offerts au génie et à la sainteté. Comme orateurs, on avait fait appel aux représentants

du thomisme les plus qualifiés par leur situation, leur renommée ou leur valeur scientifique. Dans des conférences de large envergure, ils s'attachèrent à déterminer la place et l'attitude de saint Thomas dans les questions d'ordre général qui dominent la pensée humaine, l'influence de sa doctrine au cours des siècles et le rôle qui l'attend dans le monde contemporain.

Bien modeste, à côté de cette manifestation pompeuse de la vitalité du thomisme, mais non moins fructueux sans doute, le congrès d'avril dernier se présenta dès l'abord avec des allures bien différentes. Tout y était calculé de manière à réduire au minimum l'apparat extérieur : sans doute, S. E. le cardinal Bisleti, préfet de la Congrégation des Etudes, voulut bien inaugurer le congrès et assister au discours d'ouverture ; sans doute, la séance de clôture eut lieu à la grande salle de la Chancellerie, en présence de LL. EE. les cardinaux Bisleti et Laurenti et d'une foule d'auditeurs empressés, comparable à celle des brillantes réunions de la Semaine thomiste, et on y entendit un grand discours académique de Monseigneur Henri-Laurent Janssens, évêque de Bethsaïde, sur le Thomisme et la Scolastique. Enfin, avant la clôture des travaux, le Saint-Père daigna recevoir en audience spéciale les membres du congrès et leur adressa une brève allocution, dont l'importance ne peut être méconnue et sur le contenu de laquelle on reviendra plus loin. Mais à ces encouragements publics, très appréciés d'ailleurs, venus de la part des autorités ecclésiastiques, se limitèrent les « solennités » du congrès ; dans l'ensemble, il peut se résumer presque entièrement en séances de travail et de discussions, qui absorbèrent la majeure partie des cinq journées qui lui furent consacrées.

On siégeait chaque jour de 9 1/2 heures à midi et de 4 1/2 heures à 7, dans la salle de réunions de l'Académie Romaine de Saint Thomas ; les membres présents — dont le nombre variait de 100 à 130 environ — appartenaient à la plupart des nations européennes ou à l'Amérique du Nord ; à peu d'exceptions près professeurs ou anciens professeurs de philosophie. Quoique appartenant à des milieux assez divers, un lien très subtil les unissait : ce n'était pas seulement l'empressement filial qui les avait fait accourir à la simple invitation du Pontife Suprême, c'était aussi l'amour désintéressé de la vérité et de la recherche scientifique, amour d'où naissent ces discussions animées et courtoises à la fois, dont ni l'âpreté ni la modération ne s'expliquent par la gloriole, l'ambition ou tout autre motif d'ordre inférieur, mais seulement par le souci de savoir mieux et plus profondément.

Une discipline assez sévère régla d'ailleurs les discussions au cours de ces réunions, discipline, que le président effectif, Mgr Janssens, — que la mort devait emporter quelques mois plus tard — sut faire respecter et apprécier, grâce au tact et à la fermeté avec laquelle il l'appliqua. La plupart des rapports ayant été imprimés et distribués d'avance, on put limiter à un quart d'heure le temps accordé à chaque orateur, qui n'avait plus ainsi qu'à résumer ses conclusions et en rappeler brièvement les fondements. Il était loisible à chacun des assistants de prendre ensuite la parole pendant cinq minutes pour exposer à son tour ses objections, ses remarques, ses demandes d'explications. Le rapporteur, dans la mesure où il le jugeait utile, répondait ensuite soit de façon globale, soit séparément, aux diverses observations qu'il avait retenues, et par là la discussion était close. Ce règlement, quelque rigoureux qu'il fût, ne put fermer la bouche aux virtuoses de la parole qui, dans toute réunion publique, semblent s'être donné la tâche de parler à côté de la question ; mais il eut du moins l'avantage de réduire leurs ébats à un minimum insignifiant. De là un emploi fort judicieux, en général, du temps limité dont on disposait. La méthode suivie n'allait pas toutefois sans inconvénient : elle eut pour résultat d'arrêter net toute discussion progressive de la question proposée, et de favoriser plutôt, à côté des conclusions motivées du rapporteur, l'exposé d'un certain nombre de points de vue divergents, sans que l'examen du point capital dans le problème envisagé pût se poursuivre au delà de la réplique du premier orateur. Celui-ci se trouvait ainsi fréquemment à pouvoir seul maintenir et défendre l'avis auquel il s'était arrêté dans son rapport, alors que parmi ses auditeurs il s'en serait trouvé sans doute que la discussion contradictoire eût amenés à préciser et à développer — pour la plus grande utilité de tous — ces conclusions premières.

La circulaire d'invitation recommandait le latin aux rapporteurs et à tous ceux qui désiraient prendre la parole en public, mais l'usage des langues était libre. En fait, le latin eut sans doute la prépondérance, surtout dans les discussions, mais l'italien et le français furent employés aussi dans une large mesure ; l'élégant discours d'ouverture de Mgr Talamo, l'infatigable et toujours vert secrétaire de l'Académie Saint Thomas, fut notamment prononcé dans un toscan harmonieux et limpide, facile à suivre pour la plupart de ses auditeurs. Les latitu les laissées ainsi par le règlement aux membres participants au point de vue linguistique, jointes à la façon discrète dont ces derniers surent en user, permirent une

solution satisfaisante et suffisamment pratique de ce problème d'organisation.

*
* *

Trois questions principales, on s'en souvient, avaient été mises à l'ordre du jour du congrès : le problème de la connaissance, la théorie de l'acte et de la puissance, les rapports de la philosophie naturelle avec les sciences expérimentales et mathématiques. On reconnaîtra sans doute que ce programme, à lui seul, témoigne combien le mouvement thomiste tend de plus en plus à faire vivre, au grand soleil d'aujourd'hui, une philosophie progressive. Si l'on a pu essayer de présenter ce mouvement comme tourné vers l'exhumation du passé et cantonné en de stériles redites, il serait difficile d'accorder à cette vue le fait du dernier congrès.

Malgré toute l'énergie du président et l'usage constant de la sonnette, l'assemblée se trouva, dès le premier jour, en retard sur le programme fixé et le retard, inévitablement, ne put faire que croître. La question de la connaissance mise en première place s'est trouvée, du seul fait de cette circonstance matérielle, remplir la majeure partie des séances, mais sans doute était-elle aussi, dans l'esprit de l'assemblée, la question capitale et celle où l'on attendait, d'une mise en commun des efforts mûris depuis les dernières années, une orientation définitive.

Cet espoir ne fut pas trop déçu. Il semble bien que, sur certains points, un accord se réalise.

Evidemment on entendit encore répéter que la question de la connaissance ne se pose pas et ne peut pas être examinée par un esprit conséquent. Ces déclarations péremptoires n'étaient visiblement pas du goût de l'assemblée. Encore faudrait-il examiner de près ce que pensaient, au fond, ceux qui les formulèrent. Il paraît bien qu'ils ne se refusent pas à envisager le problème critique, ils rejettent certaines manières de le poser que tous les bons esprits seraient assez d'accord pour répudier avec eux : saisie de la faculté cognitive à part de toute activité et justification à vide de son pouvoir de représenter correctement une réalité séparée et distante. Mais il y a lieu de procéder à une réflexion qui prend pied dans la connaissance déjà réalisée et en acte, pour se rendre compte de sa valeur en général d'abord, pour discriminer ensuite les divers aspects du réel qu'elle atteint, pour s'assurer de la vérité et pour éviter l'erreur. Précisément divers rapporteurs se sont rencontrés pour dessiner sous le nom d'épistémologie, de gnoséologie, de critique, les lignes générales d'une réflexion de ce genre et pour con-

sidérer qu'elle se trouve, sinon développée, du moins suggérée par saint Thomas. La discussion, en manifestant des nuances d'expression et des variantes de détail, a confirmé leur accord quant au fond et l'assemblée a eu l'impression, traduite dès le lendemain par des correspondants de journaux, qu'un résultat était atteint.

Le texte *De Veritate,* I, 9, autrefois mis en œuvre par S. E. le Cardinal Mercier, semble destiné à fournir l'épigraphe d'une épistémologie thomiste. On est d'accord pour y trouver l'expression d'une réflexion impliquée dans tout jugement et par laquelle l'esprit se rend compte qu'il saisit et qu'il dit le vrai. C'est cette même réflexion, implicite chez tout homme, qu'une théorie philosophique doit rendre explicite.

Si l'esprit peut se rendre compte qu'il dit le vrai, si le vrai est l'expression du réel, il faut bien admettre une présence immédiate du réel à l'esprit. Ici cependant un certain flottement s'est manifesté à la discussion. Tandis que les uns admettent le réalisme immédiat, d'autres sont hésitants. Il en est qui se placent au point de vue de l'analyse psychologique contemporaine, il leur semble que le réalisme correspond sans doute aux données immédiates de la conscience, ils croient qu'il a besoin d'être ultérieurement justifié, ils semblent vouloir que cette justification ajoute quelque chose aux données immédiates. Il en est aussi qui se placent à un point de vue métaphysique. A leurs yeux le verbe mental termine l'acte d'intelligence, celui-ci n'atteint pas directement la chose extérieure, il ne l'atteint qu'à travers le verbe d'abord connu.

On n'attend pas que nous analysions ici les diverses communications. Elles seront publiées ainsi qu'un bref résumé des discussions. Signalons simplement les rapports principaux. Traitèrent de la question même de la connaissance le P. Boyer, S. J., professeur à l'Université grégorienne : *De problematis critici positione et solutione,* le P. Gény, S. J., professeur à l'Université grégorienne : *De ratione problematis critici solvendi,* M. le professeur Noël : *Comment poser le problème de la connaissance* [1]), M. Zimmermann, professeur à l'Université de Zagreb : *De problemate epistemologico*, Mgr Ugo Bonamartini : *De judicio et veritate*, M. Dehove, professeur à l'Institut catholique de Lille : *La psychophysique et la théorie thomiste de la connaissance*, le P. de la Taille, professeur à l'Université grégorienne : *Le caractère immédiat de la connaissance,* et Mgr A. Masnovo, professeur à l'Université catholique de Milan : *Alcune direttive metodiche.*

1) Le rapport de M. Noël est publié en appendice au volume *Notes d'Epistémologie thomiste* qui vient de sortir des presses de l'Institut de Philosophie.

Moins directement consacrées à l'objet central de la discussion mais non moins intéressantes furent les communications du P. Cordovani, O. P., professeur à l'Université de Milan : *Il concetto della verità secondo l'idealismo italiano*, de M. G. Rabeau, professeur à l'Université de Lublin : *Sur l'activité constructrice de l'intelligence*, et de M. Krzesinsky, professeur à l'Université de Varsovie : *Il problema dell' oggettività nel criticismo kantiano e nella filosofia neoscolastica.*

Sur le second point à l'ordre du jour, on eut le plaisir d'entendre une dissertation très avertie d'un laïque romain, le prof. Sestili : *De objectiva ratione potentiae et actus in ordine ad unum ens per se constituendum.* Une vive discussion fut amenée par la communication du P. Garrigou-Lagrange, professeur au Collège angélique : *Applicationes tum physicae tum metaphysicae doctrinae de potentia et actu juxta S. Thomam.* Cette communication montrait fortement la structure cohérente et une du système thomiste à partir de la doctrine de la distinction réelle d'essence et d'existence, elle y rattachait en une synthèse brillante l'ensemble des « vingt-quatre thèses » où le P. Matiussi condensait naguère les enseignements philosophiques de saint Thomas. Mais il est des disciples de l'Aquinate dont l'esprit reste imperméable à la dite distinction et à plusieurs des vingt-quatre thèses. Ils le montrèrent avec vigueur. Est-il même bien sûr que saint Thomas ait enseigné cette doctrine? Mgr Grabmann s'en déclare de plus en plus convaincu au nom de l'histoire ; mais d'autres, à étudier les circonstances et le milieu où s'insèrent les écrits de saint Thomas, rencontrent des obscurités et éprouvent des doutes. Ce n'est pas sans quelque surprise qu'on vit se manifester des divergences aussi accentuées. Elles eurent un écho dans les conclusions du Congrès : un vœu avait été préparé, demandant que les vingt-quatre thèses servissent désormais de base officielle à la discussion des doctrines de saint Thomas. Ce vœu fut écarté.

Faut-il voir ici un recul de la pensée thomiste et un retour de l'esprit éclectique? Il importe de distinguer des points de vue que l'on mêle souvent. Si jamais l'on voulait faire des vingt-quatre thèses en particulier et du thomisme en général la base d'un conformisme verbal destiné à introduire en philosophie une sorte de dogmes, il paraît bien que le Congrès s'est montré peu disposé à marcher dans ce sens. Ne dessert-on pas quelquefois la cause du thomisme en laissant croire qu'il menace cette liberté de discussion sans laquelle il n'y aurait plus de pensée philosophique? La vigoureuse métaphysique exprimée dans les vingt-quatre thèses gagnera d'autant mieux les esprits si elle n'attend leur adhésion que de sa seule soli-

dité objective. Celle-ci s'est très heureusement manifestée au Congrès. Encore ne faut-il pas trop se presser de croire qu'on a achevé d'étudier le saint Thomas de l'histoire. Il reste ici beaucoup à faire et c'est une raison encore pour qu'aucune pression extérieure ne vienne entraver la recherche.

Une communication de M. Uhde, de l'Université de Graz: *Utrum, stante principio causalitatis corpus primi hominis originem habere potuerit a bruto* conduisait déjà le Congrès vers les questions de caractère scientifique. A vrai dire M. Uhde voulait résoudre, et négativement, le problème de l'évolution, d'un point de vue a priori. Plusieurs membres furent d'avis que c'était déplacer la question.

Quant au troisième point de l'ordre du jour, les discussions souffrirent du manque de temps. Elles permirent cependant de constater des courants divers. Les uns tendraient à dégager la philosophie de la nature de toute dépendance à l'égard des théories scientifiques. Ils voudraient y voir — et telle serait la portée de l'hylémorphisme — une doctrine métaphysique fondée sur l'observation commune, tandis qu'ils considéreraient les théories scientifiques comme n'ayant que la valeur pragmatique d'un résumé commode des faits. D'autres sont davantage enclins à donner aux théories physiques une valeur réelle. Quant à Einstein, on ne croit guère devoir le juger au nom de la métaphysique, encore que certains pensent devoir tenir à l'existence de mesures universelles et indépendantes de l'observateur.

Deux communications eurent un caractère général, celle du P. De Munnynck, recteur de l'Université de Fribourg : *Utrum hylemorphismus cum placitis physicorum recentiorum componi possit* et celle du P. Hoenen, professeur à l'Université grégorienne : *De valore theoriarum physicarum.*

D'un objet plus restreint, les rapports du P. Gredt, du Collège Saint-Anselme, *De theoria relativitatis,* de M. Mac Williams, de l'Université de Saint-Louis (Missouri), *De discontinuitate materiae* et de M. Thomas Greenwood, *L'adaptation de la géométrie au monde sensible.*

Le rapport du P. Barbado, professeur au Collège Angélique : *De habitudine psychologiae experimentalis ad rationalem* se trouva un peu isolé. Avec beaucoup de conviction et d'information il montra comment la psychologie expérimentale est entièrement dans l'esprit du thomisme.

* * *

Divers vœux furent présentés à la dernière journée du Congrès.

On exprima le désir de voir publier une édition à la fois critique et scolaire de la *Somme* de saint Thomas. Pareille œuvre faciliterait l'exécution d'un autre vœu, celui de voir les étudiants familiarisés davantage avec le texte même de l'Aquinate. Enfin on décida que le Congrès se retrouverait, de trois en trois ans, à Rome.

Cette dernière décision répondait au vœu émis par le Saint-Père lui-même au cours de l'audience qu'il daigna accorder aux congressistes, audience émouvante dans sa noble simplicité. Dans la salle du trône, assis sous le dais royal entre ses camériers, Pie XI s'abandonna, en langue italienne, à une improvisation vivante et toute spontanée. Homme d'études et de livres, il connaît et il apprécie le travail intellectuel. Il voulut bien exprimer aux travailleurs groupés devant lui son estime et sa reconnaissance pour la besogne qu'ils accomplissent. Il daigna même les remercier de l'œuvre qu'ils venaient de réaliser à Rome et les féliciter des résultats obtenus. Lorsqu'il s'agit de science et de philosophie, daigna-t-il leur dire, on ne peut pas vous demander d'aboutir d'emblée aux solutions définitives. Les questions doivent mûrir par l'échange des réflexions. C'est à cela que doivent servir les Congrès.

Paroles de sagesse, de progrès, d'espoir. Paroles pleines d'un amour sincère de la vérité, d'un respect profond de la liberté scientifique, d'une confiance sereine dans la recherche objective et loyale. Les congressistes en emportent le plus encourageant souvenir.

* * *

Un hommage tout spécial de reconnaissance est dû aux organisateurs du Congrès, Mgr Talamo dont la verte vieillesse émerveilla tous les assistants, et les deux dévoués secrétaires, le R. P. Gény, de l'Université grégorienne, et le P. Le Rohellec, du Séminaire français, qui portèrent avec lui le poids d'une longue préparation et toute la charge de ces lourdes journées de travail. Le succès le plus plein a récompensé le labeur obscur, incertain, décevant, auquel ils se sont livrés. Tous ceux qui furent à Rome en avril 1925 penseront comme nous que l'avenir des congrès thomistes est en de bonnes mains.

Un souvenir ému à Mgr Laurent Janssens terminera ces notes. Son tact parfait, sa fermeté, son infatigable présence d'esprit, la facilité élégante avec laquelle il maniait également les langues diverses des congressistes, toutes ces qualités faisaient de lui le président idéal. Ces belles journées ont clos magnifiquement sa féconde carrière.

XIV

CHRONIQUE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

Décès. — L'Institut supérieur de Philosophie vient de perdre d'une manière subite, en pleine maturité, un de ses professeurs les plus estimés : le 24 juin dernier, au sortir d'une séance d'examens, M. Léon Becker, frappé à mort par un mal qui le minait sourdement depuis plusieurs années, rendait au bout de quelques heures son âme à Dieu. Né en 1867 à Etalle (Luxembourg belge), il fit brillamment ses études ecclésiastiques à Rome, où il conquit les grades de docteur en philosophie et en théologie à l'Université Grégorienne. Après quelques années passées dans l'enseignement diocésain, il fut nommé, en 1898, professeur de la Faculté de théologie de Louvain, et chargé en même temps de la grosse partie du cours de théodicée (étude des attributs de Dieu) à l'Institut de Philosophie. De cet enseignement, qu'il continua jusqu'à la veille de sa mort, les nombreuses générations d'étudiants du doctorat en philosophie gardent un souvenir reconnaissant.

M. Becker était très attaché à la doctrine métaphysique de saint Thomas ; dès l'origine, la Iª Pars de la *Somme théologique* lui servit de livre de texte et il la commentait avec délices. Mais ni cette disposition d'esprit, ni cette méthode ne nuisirent à l'originalité de son enseignement. Son commentaire n'était ni une répétition pieuse de formules convenues, ni une explication érudite d'une œuvre historique intéressante. Négligeant les détails périmés et les discussions d'exégèse, le métaphysicien, qu'il était, allait droit au cœur de chaque question, aux principes — souvent sous-entendus — qui en dominent tout le contenu. Il est à peine besoin de remarquer qu'une interprétation de ce genre laissait la porte ouverte à des manières très personnelles d'envisager les problèmes et leurs solutions, et cela dans les cadres mêmes de la doctrine traditionnelle. Il est plus difficile de se rendre compte, pour ceux qui n'en furent pas directement bénéficiaires, de la puissance excitatrice de cet enseignement : servi par une parole claire et châtiée, souvent incisive et mordante, il avait pour effet de faire voir sous un jour tout nouveau les questions les plus fondamentales de la philosophie

et de provoquer ainsi à une réflexion plus approfondie les étudiants déjà initiés largement par ailleurs à l'ensemble et aux détails des théories thomistes.

M. Becker n'a guère écrit. Toujours en quête d'une expression adéquate de la pensée métaphysique, autant il se complaisait à souligner la rigueur de certaines formules traditionnelles, autant il ressentait de façon pénible l'impuissance du langage à égaler les conceptions de l'esprit, du moment qu'il s'agit de les réunir en un exposé à la fois clair, exact et cohérent. On a de lui une *Note sur le texte de saint Thomas Ia P., Quaest. CV, art. 5. A propos de l'influence de Dieu dans l'opération des créatures,* — publiée dans le tome III des *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie* (1914 ; pp. 199-228) ; telle qu'elle est rédigée, elle n'est pas de nature à donner une idée du caractère de son enseignement, mais témoigne hautement de l'indépendance de sa pensée dans une vieille question controversée, où les tenants des solutions adverses, demeurées en présence, voudraient réduire le problème à une alternative trop étroite, dont il a eu le mérite de se libérer.

Agrégations. — Pour la première fois depuis la fondation de l'Institut supérieur de Philosophie, deux de ses docteurs se présentaient, en juillet dernier, à la même session d'examens, à l'épreuve pour l'obtention du grade supérieur d'Agrégé à l'Ecole Saint-Thomas. Ils étaient en outre les deux premiers représentants du Nouveau Monde à briguer cette distinction ; ajoutons aussitôt qu'ils la conquirent brillamment.

Le 15 juillet, M. Fulton J. Sheen, M. A., de Peoria (Illinois, Etats-Unis d'Amérique), présentait une thèse intitulée *God and Intelligence in Modern Philosophy*. A Critical Study in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas (vol. in-8° de VIII-288 pages ; Londres, Longmans, Green & Co., 1925). M. le professeur Noël, à qui il appartenait d'ouvrir la discussion, caractérisa de manière fort heureuse ce travail, où les courants principaux de la philosophie anglaise contemporaine sont mis en parallèle avec les doctrines traditionnelles du thomisme : appuyée sur une information très large et très consciencieuse d'ailleurs, cette étude ne pouvait cependant traiter d'une manière achevée et approfondie les très nombreux sujets qu'elle touche. Dès lors, elle se recommandera plus facilement au public cultivé qui cherche un guide sûr au milieu du désarroi des idées modernes sur Dieu, qu'au spécialiste désireux de scruter à fond les vues de certains auteurs récents.

La discussion se précisa sur l'ordonnance et l'architecture même de la thèse et donna à M. Sheen l'occasion de mettre en lumière les principes qui l'avaient dirigé dans l'élaboration de son ouvrage.

Les autres objectants s'attaquèrent soit à un point spécial de la dissertation, soit à l'une des 50 thèses, prises dans toutes les parties de la philosophie et présentées à la défense par le récipiendaire, selon les normes imposées pour l'épreuve de l'agrégation. On entendit successivement M. l'abbé Messenger, docteur de l'Institut et professeur de philosophie au Séminaire de St-Edmonds (Ware, Angleterre); la Rév. Sœur Jeanne-Marie Bonnelt, venue d'Amérique pour parfaire à l'Université de Louvain ses études de pédagogie scientifique; M. le professeur M. Defourny et enfin M. G. B. Phelan, le récipiendaire du lendemain.

Le 16 juillet, en effet, eut lieu la séance solennelle, présidée par Mgr Ladeuze, recteur magnifique de l'Université, où M. Gerald B. Phelan, S. T. B., M. A., de Halifax (Nouvelle-Ecosse, Canada), subit à son tour l'épreuve de l'agrégation. Sa thèse, préparée au laboratoire de psychologie expérimentale, dirigé par M. le professeur A. Michotte, et formant le vol. II, fasc. I des *Etudes de Psychologie,* publiées sous la direction du même, est intitulée *Feeling Experience and Its Modalities* (un vol. grand in-8° de 292 pp.; Louvain, Librairie universitaire A. Uystpruyst, 1925). M. Michotte, à qui il revenait d'en faire le premier la critique, insista sur la haute valeur scientifique de ce travail, fruit d'un labeur patient, conduit suivant une méthode rigoureuse et témoignant d'une pénétration remarquable. Il engagea ensuite une discussion sur la notion d'élément de conscience, où après quelques passes d'armes les deux adversaires demeurèrent sur leurs positions respectives. La discussion se continua avec d'autres objectants, qui selon l'usage firent porter leurs attaques sur l'une ou l'autre des 50 thèses de philosophie, dont M. Phelan avait assumé la défense : la Rév. Sœur Jeanne-Marie Bonnelt proposa des difficultés nouvelles; M. Noël s'en prit à la théorie du réalisme immédiat ; enfin le R. P. Smith, dominicain, termina en soulevant le problème classique de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les accidents.

A l'issue de cette joute dialectique, Mgr Deploige, au nom du conseil de l'Institut supérieur de Philosophie, pria le recteur de conférer à MM. Sheen et Phelan le grade d'Agrégé à l'Ecole Saint-Thomas. Accédant à ce vœu, souligné par les applaudissements de l'assistance, Mgr Ladeuze procéda alors aux rites traditionnels en usage à l'Université de Louvain pour la collation des grades scientifiques supérieurs.

COMPTES RENDUS

Baron Descamps, *La Matière et la Force* selon la méthode intégrale et à la lumière de la science du réalisme rationnel. 42 pages, Bruxelles, Hayez, 1925.

Rechercher et soumettre à une sévère critique les éléments d'une définition fondamentale de la matière, tel est le but que s'est proposé l'auteur dans cette intéressante brochure. Qu'est-ce que la matière? Ce problème, on le sait, fut posé à l'aurore même du mouvement philosophique et n'a cessé d'être un objet d'études et de discussions de la part des savants et des philosophes.

On peut donner de l'être corporel une double définition : l'une expérimentale à titre propre, c'est-à-dire ne renfermant que des déterminations relevant de l'expérience prolongée autant que possible jusqu'aux ultimes particules des corps ; l'autre rationnelle à un titre éminent, s'appuyant sur les données expérimentales, mais pouvant dépasser à certains égards les constats de l'expérience, moyennant toutefois justification de cette induction plus profonde.

1° Définition expérimentale. Au point de vue de la *structure,* tout corps se caractérise par une composition de parties aptes à l'extraposition. A cette détermination primordiale se rattachent la quantité et l'impénétrabilité.

Au point de vue *énergétique,* toute matière se fait remarquer par l'extériorisation active et passive de ses effets. A cette détermination primordiale se rattachent la transitivité et l'inertie.

Ces quatre propriétés, la quantité et l'impénétrabilité, la transitivité et l'inertie, constituent les quatre points cardinaux du monde corporel. Elles se retrouvent nettement attestées dans les particules les plus ténues des corps, à savoir les électrons.

2° Définition rationnelle. Après avoir examiné la nature des corps au point de vue descriptif, c'est-à-dire sous l'aspect des propriétés générales que l'expérience relève, l'auteur la considère au point de vue constitutif et se demande quels sont les constituants ultimes auxquels les corps peuvent être réduits. Il se rallie à la théorie scolastique de la matière et de la force, ou plus exactement de la matière et de la forme. Sans doute, certains savants semblent

accorder leur préférence à une conception purement dynamique de la matière, mais d'après l'auteur, autant la réduction de l'être corporel au seul élément « force » est peu conforme aux *données* scientifiques, autant la conception dualistique aristotélicienne paraît commandée par l'étude des propriétés générales relevées dans la définition expérimentale de la matière. De la sorte, les deux définitions se complètent et se confirment.

Nous sommes heureux de signaler à l'attention de nos lecteurs ce beau travail où se trouve traité avec clarté et profondeur, bien que d'une manière très laconique, un problème spécialement passionnant parce que placé aux confins des sciences et de la philosophie.

D. Nys.

Giorgio del Vecchio, *La Giustizia*, 2e édition, 79 pp. Bologne, Zanichelli, 1924.

C'est au cours de la séance inaugurale de l'année académique 1922-1923, à l'Université de Rome, que M. le professeur del Vecchio prononça le discours dont cette brochure nous donne le texte. S'adressant à pareil auditoire, l'orateur ne prétend pas faire une étude technique de la justice. Il se contente de tracer à grands traits l'évolution de la notion de justice aux différentes époques et de fixer quelle conception nous devons, selon lui, nous faire de cette vertu.

De l'exposé historique il pourrait résulter peut être une certaine confusion dans les esprits, car l'auteur semble indiquer comme révélant des conceptions différentes de la justice, des manières de parler qui désignent sous le nom de justice des choses diverses. Quand saint Paul, p. ex., traite de la *justitia Dei*, il sait fort bien qu'il s'agit d'autre chose que de la justice de César à laquelle il fait appel. Néanmoins il y a dans cette partie du travail des indications fort intéressantes qu'enrichissent d'abondantes notes. L'auteur notamment marque bien deux courants de pensée qui considèrent la justice, l'un comme une vertu générale, l'autre comme une vertu plus particulière. Ces deux tendances se rencontrent dans un système, comme celui de saint Thomas, ce qui n'est pas sans causer quelque confusion. — Notons encore, à propos de cette étude historique, une interprétation d'Aristote, que tout le monde n'admettra pas sans doute. Selon l'auteur, le philosophe, après avoir distingué la justice en distributive et synallagmatique, sous-diviserait celle-ci en justice commutative d'ordre privé et justice judiciaire.

Le concept que se fait M. d. V. de la justice s'inspire évidemment d'une philosophie bien différente de la nôtre. La justice est pour lui, au sens propre, « principio di coordinazione tra esseri subiettivi » (p. 6).

Ceci suppose d'abord que le moi sujet reconnaisse en face de lui un objet auquel il attribue la valeur d'un autre moi subjectif, par rapport auquel il est objet. Entre eux peut alors s'établir la coordination, que nous appelons la justice. Cette « coordination intersubjective » qui suit « la position objective de la subjectivité », s'établira en attribuant à chacun la personnalité, c'est-à-dire une entité absolue et autonome, principe absolu de ses actes, identique comme valeur à celles des autres personnes et méritant de n'être traitée différemment qu'à raison de ses actes et de leurs conséquences.

L'auteur montre comment, l'homme ne pouvant pas vivre isolé, les relations familiales et politiques s'imposent : la législation positive vient alors créer une forme nouvelle de justice. Il proclame, et nous sommes bien d'accord avec lui sur ce point, que toute justice humaine n'est pas conforme à *la* justice, que la légalité n'est pas la vraie justice, mais nous ne voyons pas quel critère il indique, pour discerner clairement entre les deux.

C'est que la justice, selon lui, est la règle des relations entre les différents « moi » de valeur égale, mais il ne nous dit pas ce que chaque moi autonome doit faire de lui-même et donc ce qu'il doit respecter et contribuer à réaliser en autrui. Aussi, lorsqu'il termine en affirmant que tous nous devons avoir le culte de la justice, afin de prendre notre part au drame éternel de l'histoire où s'opposent le bien et le mal, le droit et l'injuste *(il dritto ed il torto)*, nous pouvons lui demander où est, en dernière analyse, le bien et le mal ; et la réponse n'apparaît pas clairement.

P. Harmignie.

Dr. Johannes Hessen, *Die Religions philosophie des Neukantianismus*, Freiburg i. B., 1924. In-12°, xii-198 pp. Prix 7 fr. (suisses), rel.

Ce petit livre est fait de main d'ouvrier. Le plan est simple : après une substantielle introduction générale sur le néo-kantisme, les théories des néo-kantiens sur la philosophie religieuse sont exposées successivement, d'abord celles de l'école de Marbourg, représentée en l'espèce par Hermann Cohen, P. Natorp, A. Görland, puis celles de l'école badoise, Windelband, H. Rickert, G. Mehlis, B. Bauch, Fritz Münch et Jonas Cohn. La partie critique étudie d'abord les deux groupes séparément, puis les défauts communs

aux deux écoles et leur origine ; enfin, une conclusion générale dégage les leçons que l'on peut tirer de cette étude pour l'apologétique.

Le grand tort du néo-kantisme, pour M. H., est de vouloir juger de la religion uniquement en fonction de la philosophie et particulièrement de l'idéalisme, au lieu de la considérer en elle-même ; il néglige donc l'histoire et la psychologie religieuses pour n'employer que la méthode déductive, et tend à confondre la religion soit avec la philosophie même, soit avec la culture. L'erreur de méthode est moins accentuée dans l'école badoise qui reconnaît la nécessité de l'observation historique et se rend compte qu'il n'y a de véritable religions que celles qui existent historiquement et non dans les inventions des philosophes ; mais elle n'affirme pas suffisamment l'originalité du sentiment religieux ; elle reconnaît bien aussi une certaine transcendance du divin, mais le préjugé idéaliste l'empêche d'en déduire toutes les conséquences qu'exige l'analyse du phénomène religieux.

Ces dernières réflexions sont excellentes. Quant aux relations de la philosophie religieuse et de l'observation, il est bien clair que l'analyse du phénomène religieux suppose une enquête en vue de recueillir des matériaux à analyser. Mais cette analyse et plus encore le jugement de valeur sur la religion requièrent des applications de doctrines métaphysiques et critiques qui dépassent la simple expérience. Aussi, il est plus qu'équivoque de dire, comme le fait l'auteur avec M. Scheler, que la religion se justifie par elle-même, qu'elle implique une connaissance immédiate, de nature intuitive (p. 168); la connaissance religieuse reste une connaissance humaine, intellectuelle, appuyée sans doute par de nombreuses expériences (en ce sens on peut tenir compte des remarques des pp. 176 ss.) ; mais elle ne devient pas pour autant irrationnelle. Il semble que pour M. H. il y a opposition entre la connaissance humaine spontanée et la connaissance philosophique ; cela est vrai de la philosophie idéaliste, mais n'existe-t-il pas de philosophie qui soit le prolongement, l'approfondissement de ce que contenait déjà la connaissance naturelle ? On ne peut employer les expériences des mystiques pour résoudre dans ce sens le problème de l'expérience religieuse ordinaire ; les plus décidés partisans de la continuité de ces deux vies ne manqueront pas de signaler la profonde différence entre les connaissances qui interviennent dans les deux cas. Il est étrange, du reste, que l'auteur cite, p. 168, un texte de sainte Térèse sur l'oraison d'union d'après William James, comme si une étude de première main n'était pas de rigueur en ces matières.

M. H. conclut que l'école badoise, par sa théorie des valeurs, et de l'aveu de Windelband lui-même, a ramené l'attention sur les preuves augustiniennes de l'existence de Dieu, et il souhaite que l'apologétique se renouvelle à cette source. Sans nier la valeur de la preuve basée sur la causalité, il constate qu'elle paraît douteuse à beaucoup d'esprits, et il voudrait voir utiliser des arguments plus nobles et plus sûrs. Sans être impressionné par ces difficultés, je crois cependant que les conceptions augustiniennes peuvent servir à compléter et à approfondir les arguments thomistes, tels qu'on les présente d'ordinaire; mais l'exemplarisme augustinien se ramènera, en définitive, à l'argument des degrés des êtres et à celui du nécessaire et du contigent, s'il doit avoir une véritable force.

Malgré ces divergences sérieuses, j'ai plaisir à reconnaître le grand mérite du travail de M. H. Il est actuel, vigoureusement pensé, clair et d'une parfaite sérénité et probité dans la discussion.

R. Kremer, C. SS. R.

A. Bouyssonie, *Batailles d'idées sur les problèmes de Dieu, du bien, du vrai.* Paris, Beauchesne, 1923. In-12, 368 pp. Prix : 10 fr.

Les philosophes auraient grand tort de négliger ce volume, sous prétexte que c'est un ouvrage d'apologétique écrit dans un but de vulgarisation. Les problèmes traités ressortissent principalement à la philosophie, et l'on trouve dans ce livre d'excellentes discussions de métaphysique, de cosmologie, d'épistémologie et de morale. La forme dialoguée employée par l'auteur a ses inconvénients : la conversation semble truquée ou elle n'aboutit pas. Mais la vivacité et la franchise de la discussion réduisent en général à peu de chose les défauts de cette méthode.

Le préhistorien qu'est l'abbé Bouyssonie expose d'abord la preuve de Dieu par l'ordre du monde, et naturellement il l'illustre de façon suggestive au moyen d'exemples empruntés à sa branche de prédilection ; plus loin, dans l'examen du problème du mal, c'est encore aux difficultés et aux principes de solution de cette science qu'il pense le plus volontiers; l'évolutionnisme est en bonne place. Dans les « problèmes du vrai », la critique de l'empirisme est très forte ; une des parties les plus originales est l'étude du rôle des dispositions affectives et morales dans la recherche de la vérité ; toutefois, certaines expressions de l'auteur tendraient à mettre la base de toute connaissance dans un acte de simple confiance en la valeur de la raison; ailleurs pourtant cette impression est corrigée et l'on

sent que l'auteur admet bien que l'assentiment donné aux premiers principes, par exemple, n'est pas purement instinctif. Le dernier chapitre contient une vigoureuse critique de la morale évolutionniste. La question classique des rapports de la raison et de la foi est traitée avec beaucoup d'à propos. Enfin des appendices sont consacrés, entre autres, à un tableau des premiers principes de la raison qui reprend à peu près les idées défendues par M. B. dans cette revue en 1921.

Ces pages sont toutes d'un esprit vraiment philosophique, volontiers dédaigneux des questions purement historiques, qui aime à penser par lui-même. Le style est d'une clarté et d'une vivacité qui répondent bien à cette qualité maîtresse. En faut-il davantage pour mériter un vrai succès ?

R. Kremer, C. SS. R.

Francesco Olgiati, *L'anima di San Tommaso*, Saggio filosofico intorno alla concezione tomista. (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, Serie prima : Scienze filosofiche, vol. I, fasc. I). Milano, Vita e Pensiero, s. d. In-8°, 149 pp.

L'âme du système thomiste, ce qui en fait vraiment un système et non une juxtaposition d'éléments disparates, c'est l'idée d'être. M. Olgiati le montre par l'examen du programme de la philosophie thomiste et de ses origines, et par une revue des principales parties de cette philosophie, surtout de la métaphysique et de la théodicée ; un des chapitres les plus intéressants étudie l'être et l'intellectualisme de saint Thomas, spécialement dans sa conception de l'histoire et du devenir humain ; un autre est consacré à l'idée inspiratrice de sa théologie.

Les idées développées dans cette étude sont familières, sans doute, à ceux qui ont réfléchi sur le système thomiste ; des auteurs comme le Cardinal Zigliara, le P. Garrigou-Lagrange, le P. Sertillanges, et le regretté P. Rousselot, qui sont les principaux inspirateurs de M. Olgiati, les ont déjà énoncées et approfondies. Mais nulle part on ne les trouvera présentées d'une manière aussi systématique et concentrée, avec de nombreuses références. L'ouvrage reste d'une parfaite clarté.

Une faute d'impression sans doute a fait p. 18 de Guillaume de Tocco, Guillaume de Tours ; quelques expressions au sujet de l'être et des relations (pp. 25, 27, 43), conviendraient mieux à un système dynamiste qu'à celui de saint Thomas.

Le travail du distingué professeur de métaphysique de Milan ne

se résume pas : on ne saurait trop en recommander l'étude ; il restera l'une des meilleures contributions à la connaissance du thomisme dans son essence.

R. Kremer, C. SS. R.

Bernhard Jansen, S. J., *Wege der Weltweisheit.* Freiburg i. B., Herder, 1924. In-8°, VIII-368 pp.

Le R. P. Jansen a réuni un certain nombre d'articles parus dans diverses revues, surtout dans les *Stimmen der Zeit.* Les uns concernent l'histoire, les autres des questions de méthode ou des problèmes particuliers de la philosophie. Les premiers vont de l'antiquité à la période contemporaine et à ses dernières productions; les essais proprement philosophiques abordent entre autres les récents problèmes de philosophie religieuse. Tous ont pour but de montrer que la pensée scolastique, si riche et si variée autrefois, conserve assez de force pour répondre aux préoccupations modernes; la vitalité qu'elle manifeste de nouveau permet d'espérer de grands progrès. Ecrit pour le public cultivé allemand en général, le livre du P. J. atteindra certainement son but : le R. P. est un écrivain intéressant, clair et sobre. Ses idées, nettement définies, gardent toujours la mesure et sa discussion est toujours calme et constructive. On lira avec profit ses essais sur les caractéristiques de la philosophie médiévale et de la philosophie moderne et l'on goûtera ses jugements équitables. On aimera à le voir reconstituer avec amour la physionomie intellectuelle de Pierre Olivi (dont il s'est fait, on le sait, l'éditeur), et dégager de cette vieille histoire des leçons actuelles. On appréciera la largeur d'idées, exempte d'ailleurs de faiblesse, qui lui permet de tirer parti, non seulement de maîtres comme saint Augustin et saint Thomas, mais aussi d'un Leibniz.

R. Kremer, C. SS. R.

Jacques Chevalier, *Pascal, Pensées sur la vérité de la religion chrétienne.* Paris, Gabalda, 1925; 2 vol. in-16, XIX-291 et IV-315 pp. Prix : 20 francs.

Cette nouvelle édition des *Pensées* fait partie de la collection « Les moralistes chrétiens ». L'éditeur, dont on connaît le beau livre sur Pascal, a voulu faire une publication maniable pour tous les lecteurs cultivés; il n'a donc pas craint d'ajouter des notes explicatives et a préféré ranger les fragments dans un ordre suivi ; pour cela, tout en les distinguant typographiquement, il les a reliés,

quand c'était nécessaire, par de brèves indications, empruntées le plus souvent à d'autres œuvres de Pascal ou à Filleau de la Chaise. Il a eu l'ambition de reconstituer, autant que possible et sans se dissimuler la part d'arbitraire que présente l'entreprise, la suite des idées, sinon proprement le plan, que Pascal avait conçue. Ce procédé facilitera certainement la lecture des *Pensées* et ne nuit pas pas à la critique dont M. Ch. a respecté scrupuleusement les exigences ; il a utilisé pour l'établissement du texte, les meilleures éditions et surtout la reproduction phototypique du manuscrit original. Des numéros et des tables de concordance renvoient aux éditions Brunschvicg et Michaut et permettent de se servir commodément de l'édition nouvelle.

R. Kremer, C. SS. R.

CHRONIQUE

Nomination. — M. Ed. Vansteenberghe, docteur ès lettres et docteur en théologie, professeur au Grand Séminaire de Lille, a été nommé maître de conférences à la faculté de théologie catholique de Strasbourg.

Décès. — Mgr L. Ch. Casártelli, évêque de Salford, né en 1852, ancien élève et ancien professeur de l'Université de Louvain, est décédé, au mois de janvier. Parmi ses travaux relevons : *La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides* et, dans l'*Encyclopedy of Religion and Ethics,* l'article *Philosophie (Iranian).*

— M. Colsenet, qui fut professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Besançon, est décédé au mois de mars, âgé de 77 ans. Il avait publié une étude sur *La Vie inconsciente de l'esprit.*

— Hugo Liepmann, professeur de psychiatrie et de neurologie à l'Université de Berlin est mort le 6 mai à l'âge de 61 ans.

— M. René Quinton, ancien assistant au laboratoire de physiologie pathologique du Collège de France, est mort au début du mois de juillet. Il a publié de remarquables études de biologie et d'intéressantes vues de psychologie synthétique.

— Nous apprenons la mort, au début de juin, de M. Henri Joly, âgé de 86 ans. Né à Auxerre le 10 décembre 1839, sorti de l'Ecole normale supérieure en 1863, après avoir été reçu à l'agrégation

de Philosophie, il eut une brillante carrière universitaire. Parmi ses ouvrages signalons : *L'Instinct et ses rapports avec la vie de l'intelligence ; L'Imagination ; L'Homme et l'animal ; Psychologie des grands hommes ; Psychologie des saints.* Chargé de mission pour l'étude de la criminalité et de la réforme pénitentiaire, il écrivit : *Le Crime* et *Le Combat contre le Crime.* Il était, depuis 1903, membre de l'Académie des Sciences morales et Politiques.

Congrès. — Le Congrès annuel de *l'Association Française pour l'avancement des sciences* se tient cette année à Grenoble du 27 juillet au 1er août. La XVI section est réservée à la Psychologie.

— Une semaine de *Psychologie de la Religion* se tient cette année à Genève du 31 août au 5 septembre.

Il s'agit d'un essai de développement du Cours de Vacances de l'Université de Genève, que nous avons signalé dans le n° de mai de cette Revue.

— Une Semaine d'Ethnologie est organisée du 17 au 25 septembre à l'Université du Sacré-Cœur, à Milan.

Périodiques nouveaux. — Depuis octobre 1924, la revue hollandaise *De Katholiek* a pris pour titre *Studia catholica.* Elle publiera surtout des travaux de philosophie, de théologie et de sociologie.

— Une nouvelle revue internationale vient d'être fondée sous le titre *Biologia generalis*, Archives internationales de Biologie générale. Elle publiera tous les travaux originaux concernant la biologie générale. Le comité de rédaction est placé sous la direction de MM. Léopold Lohner (Graz), Raymond Pearl (Baltimore) et Vladislav Ruzicka (Prague).

Universités. — Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — A l'Académie des Sciences Morales et Politiques (séance du 2 mai), M. Léon Brunschvicg a donné lecture d'une importante étude sur *Le Mémoire sur la décomposition de la Pensée* de Maine de Biran. Ce mémoire forme les tomes III et IV des Œuvres de Maine de Biran qu'édite M. Pierre Tisserand avec le concours de l'Académie (Alcan).

— A la Société de Psychologie (séance du 14 mai), M. Masson-Oursel a étudié *Les équivalents indiens de l'extase et de l'intuition intellectuelle.*

— A la Société de Philosophie (séance du 2 mai), M. Jean Baruzi a fait une communication sur *Saint Jean de la Croix et le problème*

de la valeur noétique de l'expérience mystique. C'est d'ailleurs le titre d'un ouvrage publié par M. J. Baruzi chez Alcan, à Paris (VII-790 pp. 1924).

— La Faculté de Théologie de l'Université de Salzbourg a ouvert, au début de l'année académique 1924-1925, deux chaires de philosophie qui ont été confiées à des PP. bénédictins de Beuron.

Collections et publications collectives. — On annonce l'apparition du premier volume des œuvres complètes de J. Balmès. La collection qui comprendra 32 volumes est publiée par une société espagnole : *Bibliothèque Balmès,* que dirige actuellement le R. P. Casanova, S. J.

— Dans les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* de Beyrouth signalons le tome VIII qui contient, sous le titre *Algazeliana*, de judicieuses remarques sur dix publications relatives à Algazel. L'auteur, le R. P. Bouyges, S. J., est un érudit très au courant des questions philologiques et philosophiques relatives au célèbre philosophe arabe.

— Dans la Collection *Etudes philosophiques* publiées sous la direction de E. Peillaube, vient de paraître *La Morale de Saint Augustin* par B. Roland-Gosselin (Ed. Marcel Rivière, à Paris, 1 vol., 1925 7 fr.).

Sous presse dans la même collection :

Le sentiment religieux d'après l'histoire et la psychologie, par J. Paquier ; *Le Problème des origines,* par E. Peillaube et Lallement ; *Etudes sur le Relativisme contemporain,* par G. Rabeau.

— Il nous paraît intéressant de donner quelques renseignements sur le grand travail d'édition et de traduction des œuvres complètes de Platon en cours de publication dans la Collection des Universités de France.

Les éditeurs ne se sont pas astreints à suivre pour la publication l'ordre de tomaison. Le tome I parut en 1920 ; il comprend : *Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton,* texte établi et traduit par M. Maurice Croiset.

Le tome II parut en 1921 : *Hippias Majeur, Charmide, Lachès, Lysis,* texte établi et traduit par M. Alfred Croiset.

Le tome III édité en 1923 et signé par MM. Alfred Croiset et Louis Bodin, comprend deux parties : 1re partie : *Protagoras ;* 2e partie : *Gorgias* et *Ménon.*

On annonce la publication prochaine du tome IV qui comprendra *Phédon* par M. Léon Robin, du tome X dans lequel M. Albert Rivaud

nous donnera le *Timée* et *Critias*, et du tome XIII : *Lettres* par M. l'abbé Souilhé.

Deux parties du tome VIII ont déjà paru, c'est-à-dire *Parménide* (1923) et *Théétète* (1924). M. Auguste Diès à qui ce tome est confié vient d'annoncer l'édition de la dernière partie, le *Sophiste*.

— D. Bertrand-Barraud. — *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin*, de Sienne. 1 vol. in 8° de XI-136 pp. Paris, Vrin, 1924. Tome VII des *Etudes de Philosophie médiévale*.

— Le cahier I du volume III des *Archives de Philosophie* (Vals-près-le-Puy, Haute-Loire, France), qui vient de paraître, contient les études suivantes : R. de Sinéty. — *Le problème psychologique. La Variation de l'intensité des sensations est-elle mesurable?* (pp. 1-40); J. Segond. — *La reconnaissance des souvenirs* (pp. 41-54) ; R. Marchal. — *Le retour éternel* (pp. 55-91); J. Klein. — *Note sur le hasard, les probabilités et la finalité* (pp. 92-105) ; J. Pérez del Pulgar. — *Portée philosophique de la théorie de la relativité* (pp. 106-140).

Les Archives de Philosophie publieront dans les prochains cahiers : Bibliographie critique 1924-1925 ; Etudes sur saint Thomas ; J. Souilhé. — Aristote. *Ethique à Nicomaque ;* t. I *(traduction et commentaire) ;* G. Cruchon. — Aristote. *Ethique à Nicomaque ;* t. II *(traduction et commentaire). Introduction* par P. d'Hérouville. G. Picard. — *Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques. Théorie et critique du concept.*

— Dans la Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie vient de paraître un ouvrage de L. Noël, professeur à l'Université de Louvain, sous le titre *Notes d'Epistémologie thomiste* (1 vol. in-12 de VIII-244 pp. Louvain, Institut de Philosophie, et Paris, Alcan. Prix : 9 fr.).

Répertoires. — Instruments de Travail. — Tous ceux qui désirent se tenir au courant des travaux qui se publient en Allemagne dans n'importe quel domaine seront heureux de l'initiative prise par la direction du *Literarisches Zentralblatt für Deutschland*, en éditant les *Jahresberichte des literarischen Zentralblattes* (Leipzig, 1925, 24 fascicules in-8°). Tous les articles de critique et indications bibliographiques sont groupés par connaissances et dans un ordre méthodique ; une table des matières et une table alphabétique des auteurs rendent les recherches extrêmement faciles. Dans la série qui vient de paraître et qui se rapporte à l'année 1924, signalons : le fasc. 4. — *Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, par Karl. C. Thalheim et Wilhelm Luig (244 pp.) ; le fasc. 7. — *Philosophie*, par Julius Rodenberg, et *Psychologie*, par Théo Herrle

(155 pp.) ; le fasc. 8. — *Pädagogik*, par Arthur Luther (122 pp.) ; le fasc. 17. — *Anthropologie, Vorgeschichte, Völkerkunde*, par Hans Plischke (69 pp.) ; etc. C'est M. Wilhelm Frels qui a la direction d'ensemble de cette publication qui sera annuelle.

Travaux récents. — Chez Payot (Paris) a paru récemment la traduction française d'une série d'études de M. Bertrand Russel, de l'Université de Cambridge. Le volume est intitulé : *Le Mysticisme et la Logique* (in-16, 159 pp., 4,50 fr.), traduction par M. Jean de Menasce.

— M. Ed. Vansteenberghe, promu récemment maître de conférences à l'Université de Strasbourg, vient de traduire l'ouvrage de Mgr M. Grabmann : *Einführung in die Summa des Hl. Thomas von Aquin*, paru en 1919 chez Herder et Cie à Fribourg-en-Brisgau. La traduction a pour titre : *La Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Introduction historique et pratique (Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1 vol. in-16 de 170 pp., 10 francs).

— Nous avons annoncé déjà la publication, aux éditions de la *Revue des Jeunes*, à Paris, de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, texte latin et traduction française en un format commode. Trois volumes sont promis pour le mois d'octobre : le traité de Dieu, traduit par le R. P. Sertillanges; le traité de l'Etat religieux, traduit par le R. P. Lemonnyer; le traité de la Prudence, traduit par le R. P. Noble.

— M. Maurice Solovine fait paraître dans la collection des *Maîtres de la Pensée scientifique* la traduction française de *Quatre Conférences sur la théorie de la relativité* faites à l'Université de Princeton par A. Einstein (1 vol. in-8°, 96 pp., à Paris, chez Gauthier-Villars, 1925, 12 frs).

Travaux sur l'histoire de la philosophie. — Henri Carteron. — *La notion de force dans le système d'Aristote*. 1 vol. in-8° de xi-277 pp. Paris, Vrin, 1924.

— *Saint Thomas d'Aquin. Sa vie*, par Guillaume de Tocco et les témoins au procès de canonisation (1 vol. de xxv-400 pp. Paris, Téqui). Traduction de la première vie de saint Thomas avec avant-propos par le R. P. Pègues, O. P., et introduction par M. l'abbé F.-X. Maquart, professeur au Grand Séminaire de Reims. En appendice, le discours du R. P. Pègues lors des fêtes du VIIe Centenaire à Lyon, et le discours de saint Thomas le jour où il prit possession à Paris de son titre de maître en théologie.

— La collection *Le Roseau d'or. Œuvres et chroniques* a fait

paraître son premier volume : *Trois réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau* (avec 6 portraits), par Jacques Maritain (1 vol. in-16 de 286 pages, Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1925, 12 fr.).

— Nicolas de Cuse (1401-1464). — *La Vision de Dieu.* Traduction par Ed. Vansteenberghe, professeur à l'Université de Strasbourg. 1 vol. in-16 de XXVIII-128 pp. Louvain, 1925. 5,50 fr. Ce volume est édité dans la collection : *Museum Lessianum.*

— Sous presse, pour paraître dans la Bibliothèque thomiste Dr P. Mandonnet, O. P., Le Saulchoir, Kain, Belgique : *Autour du décret de 1210 : I. David de Dinant, étude sur son panthéisme matérialiste ; II. Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique ;* par G. Théry, O. P.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

Norman Kemp Smith. — Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge. London, Macmillan, 1924.

Auguste-A. Lemaitre. — La pensée religieuse de Rudolf Otto et le mystère du divin. Lausanne, Impr. La Concorde, 1924.

Dr. Max Küenburg, S. J. — Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. Studie zur Geschichte der Moralphilosophie (Philosophie u. Grenzwissenschaften, I. Bd., 4. Heft). Innsbruck, Rauch, 1925.

Dr. Karl Dürr. — Wesen und Geschichte der Erkenntnistheorie. Zürich, Orell Füssli, 1924.

Daniel Bertrand-Barraud. — Les valeurs affectives et l'exercice discursif de la pensée. Essai d'empirisme psychologique radical. Paris, Vrin, 1924.

Lucien Roure. — Au Pays de l'Occultisme ou Par delà le Catholicisme. Paris, Beauchesne, 1925.

P. Robert Marchal. — L'étude mystique du Saint Cœur de Marie. Ibid., 1924.

Mario Casotti. — Lettere su la religione. Milano, Vita e Pensiero, s. d. (1925).

Francesco Olgiati. — Primi lineamenti di pedagogia cristiana. Ibid., 1924.

Dr. Martin HONECKER. — Das Denken. Berlin-Bonn, Dümmler, 1925.

Chr. PESCH, S. J. — Praelectiones dogmaticae. Tomus II : De Deo uno secundum naturam. De Deo trino secundum personas. Ed. 5ª et 6ª. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1925.

Gaston SORTAIS, S J. — Traité de Philosophie, 5ᵉ éd. revue et augmentée. Tome I et II. Paris, Lethielleux, 1923 et 1924.

Antonio ROSMINI. — Il Principio del Diritto, a cura di Michele Barillari (Biblioteca di Filosofia e Pedagogia). Torino-Milano, Paravia, s. d. (1925).

ID. — Introduzione alla Filosofia. Parte I. Discorso sugli studî, a cura di Carlo Caviglione (Piccola Biblioteca Rosminiana diretta da C. Caviglione). Ibid., s. d.

R. PAVESE. — L'idea e il mondo. Torino, Bocca, 1925.

Joan AVINYÓ. — Història del Lulisme. Barcelona, Libreria i Tip. Catòlica, 1925.

Annuario dellà Università Cattolica del Sacro Cuore. IIIᵒ Anno Academico 1923-1924. Milano, Vita et Pensiero, 1924.

Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore (Ibid.) :

Serie prima : Scienze Filosofiche :

Vol. III, fasc. 1 : P. Mariano CORDOVANI, O. P. — L'attualità di S. Tommaso d'Aquino, s. d.

Vol. V : Giuseppe ZAMBONI. — Introduzione al Corso di gnoseologia pura, s. d. (1924).

Vol. VII : Immanuel Kant (1724-1924). Volume Commemorativo del secondo Centenario della nascita, a cura del P. A. GEMELLI, O. F. M., 1924.

Serie seconda : Scienze giuridiche :

Vol. III, fasc. 1 : Emilio ALBERTARIO. — Delictum e Crimen nel diritto romano-classico e nella legislazione giustinianea, s. d. (1923).

Vol. IV, fasc. 5 : Giovanni CARRARA. — Il boicottagio, s. d. (1924).

Vol. V : Emilio ALBERTARIO. — L'« Arbitrium boni viri » del debitore nella determinazione della prestazione, s. d. (1924).

Serie terza : Scienze sociali :

Vol. II : Jacopo MAZZEI — Politica economica internazionale inglese prima di Adamo Smith, s. d. (1924).

Vol. III : Federico MARCONI. — Saggio sulla rendita e sulle sue modificazioni imputabili all' azione dei mezzi di trasporto, s. d. (1924).

Serie quarta : Scienze filologiche :

Vol. II, fasc. 1 : Camilio CESSI. — Le origini della litteratura greca, s. d. (1924).

Vol III : Luigi SORRENTO — Italiani e Spagnuoli contro l'egemonia intellettuale francese nel settecento, s. d. (1924).

Serie quinta : Scienze storiche :

Vol I : Giovanni SORANZO. — La lega italica (1454 1455), s. d.

Vol. III : Pietro BELLEMO. — Attraverso la Padania Orientale nei tempi antichi, s. d. (1924).

Vol. IV : ID. — Concetti e compiti della Geografia economica, s. d. (1924).

Vol. V : Giulio GIANELLI — La spedizione di Serse da Terme a Salamina, s. d.

Vol. VI : Aristide CALDERINI. — Saggi e Studî di Antichità, s. d. (1924).

Vol. VII : Pietro BELLEMO. — I fattori geografici nella localizzazione delle industrie, 1925.

Serie sesta : Scienze biologiche :

Vol I : Dr. Giuseppina PASTORI. — Sulla ematoporfiria sperimentale da benzolderivati, s. d.

Vol. II : Lodovico NECCHI. — Lo studio e la classificazione dei fanciulli anormali secondo i principi della biologia generale, s. d. (1924).

Vol III : Dr. Giuseppina PASTORI. — Sulla frequenza della eredolues nei fanciulli anormali, s. d. (1924).

Serie settima : Scienze religiose :

Vol. I : Dott. Umberto A. PADOVANI. — Vito Farnari. Saggio sul pensiero in Italia nel secolo decimonono, s. d. (1924).

Vol. II : P. Mariano CORDOVANI, O P. — Il Rivelatore, s. d. (1925).

Bulletins du Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology (Washington, Government Printing Office) :

80. Frances DENSMORE. — Mandan and Hidatsa Music, 1923.

81. J. A. JEANCON. — Excavations in the Chama Valley, New Mexico, 1923.

Thirty-eighth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1916-1917.

Ibid., 1924.

Hans VON ARNIM. — Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik (Sitzungsber. Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl. Bd 200, Abh. 1). Wien u. Leipzig, Hölder, Pichler-Tempsky, A. G., 1924.

XV

IN MEMORIAM

LÉON BECKER

Léon Becker naquit à Étalle-sur-Semois le 10 mai 1867. Il appartenait à une famille sacerdotale. L'aîné de ses frères faisait ses études théologiques au Grand Séminaire de Namur lorsque, victime de son dévouement, il fut emporté par la mort. Rentré chez lui pour soigner ses parents atteints de maladie contagieuse, il en fut la proie après son père. Les deux autres frères du professeur Becker devinrent prêtres et le précédèrent dans la tombe. Léon était le plus jeune.

Il fit ses humanités au Petit Séminaire de Floreffe. Ses succès scolaires furent extraordinaires. Entré en cinquième latine, il obtient en fin d'année 632 points sur 660 ; il est *primus perpetuus* et toujours avec les plus brillants résultats.

En philosophie sa supériorité s'affirme plus écrasante encore ; il obtient 74 points sur 75 le premier semestre et le second, 117 points sur 120.

A l'Université grégorienne la série des succès continue, en même temps que s'affirme la personnalité. Aux concours annuels entre collèges de la Ville Eternelle, Léon Becker est premier en physique et mathématique, deuxième en logique et deux années de suite, deuxième en métaphysique.

J'ai souvenance d'avoir vu au Collège belge de Rome le groupe des étudiants photographié à cette époque. Léon Becker a la taille élancée, son extérieur est soigné, son attitude distinguée, presque solennelle ; ses traits sont fins, son nez bien dessiné ; des cheveux bouclés encadrent une figure ouverte où brillent des yeux remarquablement intelligents ; sur tout cela rayonne un sourire un peu malicieux et même un tantinet sceptique.

Il est le condisciple sympathique, profondément estimé de tous. Il est le grand marcheur toujours en verve, que l'on se dispute pendant les randonnées à travers la vaste campagne romaine. Il est de toutes les excursions plus lointaines, au golfe de Naples, au mont Soracte, célébré par Virgile et chanté par Horace : « *Vides ut alta stet nive candidum Soracte* ».

C'est fête pour lui de taquiner les « bloqueurs » qui s'enferment dans leur chambre de travail, tandis que, amateur d'art, épris d'archéologie, il parcourt les musées, visite les églises, s'égare dans les catacombes et oublie les heures à rêver du passé dans le Forum, les Thermes ou en un coin du Colisée.

A Poppi, près de Florence, où se passent certaines vacances, il aime à se mêler à la vie des *Contadini ;* sur la grand'place à la fête patronale il assiste souriant à l'ouverture du bal populaire où le vénérable « paroco » prenant les mains d'une fillette doit naïvement danser la première ronde.

Durant d'autres vacances c'est à Frascati, la ville aux frais ombrages, qu'en rêvant aux Tusculanes il est heureux de vivre sous le ciel bleu d'Italie, les caresses du joyeux soleil, devant l'immensité de la majestueuse et unique campagne romaine.

Il est d'ailleurs un modèle de séminariste.

Sans être démonstrative, sa piété est profonde et profondément raisonnable. Il est observateur fidèle du règlement

et des coutumes établies. Le matin il est le premier à la chapelle ; le soir un des derniers.

Très peu communicatif, il ne se livre pas. Il recherche la solitude en dehors des heures de récréation. Autant que possible, il évite la discussion ; quand il n'y peut échapper ce n'est qu'à contre-cœur qu'il s'y prête se hâtant de rentrer dans son énigmatique silence. Il a sa manière à lui d'étudier non en chambre, mais dans les corridors, sans livres, sans notes presque toujours, la poitrine en avant, les mains derrière le dos, les yeux à demi fermés, les traits contractés. Le voile qui lui dérobait la vérité simple s'est enfin déchiré ; il a compris ; ses traits se détendent, il voit et il jouit noblement de sa conquête.

Livrer sa pensée lui était, déclarait-il, presque impossible. A cause de cela il voulait ne pas le tenter ou tout au moins s'y essayer fort rarement. Aussi bien celui que, à l'Université grégorienne, à raison de sa rigueur exigeante de précision, on avait pris l'habitude de nommer un peu pompeusement le mathématicien du collège belge, passait pour très obscur et pour fort original.

En vérité, l'abbé Becker avait une tournure d'esprit indépendante, ennemie née des clichés et des formules ternes et inoffensives.

D'une intelligence prompte, vive, primesautière, doué aussi d'une excellente mémoire, il avait grande, trop grande confiance peut-être dans le résultat de ses méditations solitaires ; il manquait de souplesse et aussi de nuance. C'était un passionné de vérité mais enfin un passionné, et donc presque fatalement un exclusif.

Son admiration fervente allait avant tout au P. Mattiussi, mort récemment et dont une lettre datée de 1914 se trouvait pieusement conservée dans les papiers du défunt.

Le P. Mattiussi était alors professeur de physique ; il consacrait une heure par semaine à un cours de philosophie selon saint Thomas. Presque tous les étudiants de la Grégorienne suivaient ces leçons. Or, il arriva qu'au

moment d'exposer les thèses relatives à la volonté, fut supprimée par ordre la feuille autographiée qui devait être distribuée aux étudiants et où était abordée la discussion de la motion par Dieu de la volonté créée. Quelques semaines plus tard le P. Mattiussi suspendit son cours de philosophie et l'année suivante il ne reparut plus.

Avec les PP. Mattiussi, Mauri, Billot, Léon Becker était l'adversaire décidé des thèses développées dans le *De Gratia* du Cardinal Mazzella, thèses que défendait au cours le professeur de dogme De Augustinis.

Dans une discussion publique solennelle ce fut l'abbé Becker qui se trouva chargé d'argumenter contre elles. On devine avec quel empressement joyeux il accepta cette offensive. Sa conviction entraînante, sa verve irrésistible, et, faut il l'ajouter, ses sérieux arguments eurent tôt fait de réduire au silence le défendant embarrassé. Pour le tirer d'un mauvais pas en tendant un piège à son rude adversaire le professeur De Augustinis intervint : « Sed tu, Domine Becker, quid putas ? » — « Arguo ego non defendo », riposta celui-ci avec son plus malicieux sourire. Ce jour-là les rieurs furent du côté de l'obscur mathématicien du collège belge. Notre collègue se plaisait à rappeler cet incident aux anciens de l'Université grégorienne.

Docteur en philosophie et en théologie, l'abbé Becker quittait Rome aux vacances de 1893 non sans s'être donné la satisfaction de défendre cette fois, lors de son examen final, une thèse opposée à celle que tenait son professeur.

Après avoir été quelques mois vicaire à Ciney, il est appelé à enseigner la rhétorique au Collège Saint-Joseph de Virton. Ce fut un véritable triomphe.

Dans sa personne, tout en imposait : sa haute stature, sa prestance, sa démarche, la noblesse de son regard inspiré, sa parole chaude, vibrante, communicative, sa pensée concrète, sa bonté accueillante, son dévouement à toute épreuve.

Avec quel recueillement on l'écoutait, lorsque, tourné

un peu de côté, les yeux perdus dans le vague d'un lointain horizon, comme emporté par sa pensée et oublieux de tout ce qui l'entourait, il comparait Bossuet, Cicéron, Démosthène, et puis qu'il s'élevait avec une noble indignation contre la piperie des mots. Qu'on était loin des livres et près des choses en ces heureux et trop courts moments et comme vraiment on sentait grandir en soi l'humanité.

Pendant deux ans et demi, l'abbé Becker enseigna la rhétorique, et durant tout ce temps son ascendant ne fit que croître. Son seul regard suffisait pour imposer l'ordre et pour le faire aimer, tant il savait y mettre de mépris et de dédain pour le désordre. *Et aspexit me illis quidem oculis*... Oh ! quelle autorité dans ce regard !

De 1896 à 1898, l'abbé Becker fut chargé d'enseigner la philosophie au Séminaire de Bastogne. Son souci, on le sentait, était de dépasser une science purement livresque, s'efforçant, à mesure que l'année s'avançait, de se rapprocher du niveau intellectuel de son jeune auditoire. Tous ne le comprirent pas sans doute parmi ceux qui eurent le bonheur de l'entendre, mais tous au moins emportèrent cette conviction que leur professeur, lui, savait et qu'il vivait dans cette unité féconde que ses réflexions philosophiques lui avaient définitivement conquise. Pouvait-on vraiment obtenir plus de la part d'étudiants qui ne pouvaient consacrer qu'une seule année à parcourir le cycle complet des difficiles études philosophiques ?

C'est en 1898 que le Conseil d'administration de l'Université de Louvain appela l'abbé Becker à faire, à l'Institut supérieur de Philosophie, la plus grande partie du cours de théodicée.

Au début de son enseignement le nouveau professeur utilisa un manuel. Celui-ci n'était à vrai dire qu'une occasion de développement. Son vrai texte d'enseignement fut de tout temps la I^a pars de la Somme Théologique de

saint Thomas. Il la commentait non seulement avec délices, mais avec un enthousiasme contagieux.

Ses réflexions sur la manière de lire et d'utiliser le Docteur d'Aquin sont le fruit d'une expérience et d'une étude systématique de près de 30 ans. Recueillons-les précieusement.

« Pour comprendre saint Thomas, écrit-il dans ses notes de cours, il faut se livrer à un travail pareil à celui qui se fait dans les humanités classiques ; il faut, en partant de la pensée au moment de sa plus grande perfection, passer à une autre forme de pensée. Le Docteur Angélique est docile à la tradition de l'École de son temps. Il suppose un système de physique dont personne alors ne doutait ; il part des formes de la dialectique de l'époque. Ses phrases paraissent simples, la pensée ne l'est pas toujours. Il faut pour la comprendre, la dégager de ce qui vient du système physique, la dégager aussi de sa formation dialectique pour prendre ce qui doit se retrouver dans toute philosophie exacte et solide.

» Ne croyons pas que pour suivre cette pensée, il faille faire effort d'ingéniosité comme pour suivre un poète sublime et ténébreux. La pensée thomiste n'est jamais emphatique ni ampoulée. Comme l'art classique, elle ramène tout à la mesure de l'homme et du sens commun ». Ainsi écrit l'abbé Becker.

S'agit-il en vérité de l'art classique qui porte à son actif les énormes constructions romaines du Colisée et des Thermes ? comme aussi à la Renaissance italienne la façade et l'intérieur de Saint-Pierre de Rome ? Là précisément, la mesure humaine, la toise est méconnue. A cause de cela le colossal ne semble pas énorme ; il a cessé d'être à notre taille.

C'est l'art gothique et non l'art classique qui est toujours à la mesure humaine. De là ces impressions de majesté, de puissance propres à N.-D. de Paris, au chœur d'Amiens, à la cathédrale de Chartres, à Sainte-Gudule de Bruxelles

et même à l'intérieur de notre Collégiale Saint-Pierre dont notre Maître Delaunois a tiré en peinture, un admirable parti. C'est à elles avant tout, semble-t-il, qu'il convient de comparer l'œuvre thomiste. Mais voilà, si classique était l'abbé Becker qu'il risquait d'en devenir injuste à l'égard des autres formes de l'art.

Il continuait :

« Chez saint Thomas, il faut prendre la simplicité et ne pas s'efforcer vers le sublime, trompé par l'épithète : l'ange de l'École. Son raisonnement sans doute n'est pas toujours complet ; il avance parfois par sauts brusques et périlleux. Il faut alors rétablir les moyens termes, ménager les transitions et les éclairer abondamment. Ainsi en est-il par exemple à propos de la science divine où est employée la figure de l'Oxymoron qui plaisait tant aux vieux Grecs nés malins.

» Dans la question de l'âme séparée et des formes pures, le raisonnement thomiste veut aller trop loin. Dans la question de la motion divine, où il faut sauvegarder la liberté et la causalité réelle de la cause seconde, saint Thomas semble ne pas voir la difficulté ou tout au moins, il ne s'y arrête pas ».

« Dans la connaissance humaine du singulier, il donne comme explication ce qui n'est qu'une affirmation. Souvent aussi saint Thomas développe à l'égal des plus importantes, des questions qui ne nous paraissent pas valoir la peine d'être examinées ».

Et le professeur concluait : « Il ne faut donc pas toujours chercher chez saint Thomas un exposé complet de la question traitée, ni une précision parfaite de toutes les idées. C'est à sa philosophie tout entière et à ses premiers principes qu'il faut demander la solution satisfaisante ».

Excellente leçon donnée aux admirateurs béats et infiniment trop peu exigeants à qui suffit la lecture non commentée de saint Thomas dans son texte ou même parfois dans une traduction littérale.

Et maintenant quelques conseils dont les « Anciens » du professeur Becker reconnaîtront la frappe.

« N'employez pas des expressions vagues pour avoir l'air profond ; pensez simplement et parlez de même.

» Évitez la pédanterie, l'emphase, le superlatif ; fuyez la tournure abstraite de la pensée, pensez selon le bon sens, le sens commun.

» Ne recherchez ni métaphores, ni comparaisons.

» Vous ne raisonnerez bien que si vous exposez votre pensée avec une rigoureuse exactitude ; observez le sens des mots, la place qu'ils doivent occuper dans la phrase, connaissez la logique et observez-en les règles.

» Sachez vous arrêter à temps et ne pas pénétrer au delà de ce que vous pouvez atteindre. Ne vous hâtez pas de conclure et revenez souvent sur les mêmes idées, car la vision de la vérité semble parfois échapper.

» Écrivez beaucoup, rédigez avec soin, corrigez-vous à l'exemple de Bossuet qui nous présente un modèle de style.

» Pas de superlatifs, pas d'épithètes inutiles en vue d'épater le bourgeois.

» Or donc ne parlons pas du moule des concepts, des types mentaux, des cimes de la pensée, de la sphère des principes ou du monde idéal. Cristalliser des idées autour d'un symbole, les galvaniser, orienter des facultés, intégrer des conceptions, rechercher des facteurs philosophiques, tout cela appartient à un vocabulaire qui n'est pas philosophique. Ne parlons pas ainsi ».

« Défions-nous de l'imagination qui veut tout se représenter matériellement. Il faut dompter cette faculté et ne pas ajouter à l'image nécessaire, des images inutiles et nuisibles. Sans cette garde attentive, et cette constante défiance l'imagination ou fournira des solutions trop faciles, ou augmentera les difficultés véritables.

» Inventer un mot n'est pas expliquer ; la théorie de la connaissance n'explique pas un fait qui est primordial.

» Enfin bien des vérités sont acquises qui ne peuvent pas être comprises de connaissance propre ».

Tous les cours du professeur Becker étaient longuement et sérieusement préparés.

« Je travaille beaucoup mes leçons », aimait-il à répéter ; il comprenait si bien la noblesse et l'importance de sa mission professorale. On en eut la preuve après sa mort dans ces volumineuses notes tracées d'une belle écriture fine très lisible, ponctuées d'indications marginales à l'encre rouge ou au crayon à l'aniline. Jusqu'à cinq fois se trouvent complètement repris les développements de thèmes préférés, tels : la science et la volonté divine, les fondements de l'ordre moral et juridique.

L'auditoire auquel s'adressait l'abbé Becker n'était pas sans avoir parcouru déjà l'ensemble et même certains détails de la philosophie de saint Thomas. Aussi bien le maître usait-il largement du procédé de l'Oxymoron qu'il se plaisait à signaler chez saint Thomas, Il parlait de tout à propos de tout, aimant les vues synthétiques, relevant avec art les apparentements de pensée et les analogies de procédé, remuant toutes les idées philosophiques, bousculant les conceptions paresseuses, fouaillant contre les intrusions imaginatives et les insuffisantes explications.

L'ordre très réel de son cours n'était pas cet ordre mécanique et superficiel que réclament les débutants et parfois aussi les autres. De la science purement livresque, des formules stéréotypées mollement transmises par la routine de l'enseignement, le chanoine Becker avait horreur. C'est pour cela sans doute que d'aucuns l'accusaient de manquer d'ordre et de méthode. Oh ! les étudiants peu doués, cauchemar du bon professeur autant que les bons étudiants sont la terreur du professeur inférieur à sa tâche ! Encore, si les mauvais élèves ne comprenaient pas, mais ils comprennent de travers, ils trahissent et le mal est bien plus grand.

Voilà donc l'abbé Becker en face de son auditoire du doctorat à l'École saint Thomas.

C'est dans la première moitié de la matinée ; le professeur a ses principes dont malgré tout il ne se départira pas. Il ne veut pas enseigner l'après-dîner ; son inflexible ordre du jour, impératif catégorique pour sa régularité arrêtée, le lui interdit.

Le voilà donc en classe, un long crayon solidement fixé entre le pouce et l'index de la main droite, ce fameux crayon qui pendant tout l'exposé, tel un archet de virtuose, se verra sans cesse ramené plus ou moins rapidement d'après le rythme de la pensée, ramené dis-je du front contracté par le travail intérieur jusqu'à l'extrémité droite de la chaire.

Le professeur s'est assis tourné un peu de côté. Perdus tout d'abord dans un vague horizon, ses yeux se ramènent sur le texte thomiste étalé devant lui. Lecture en est donnée avec solennité, presque recueillement.

Après une pause, le commentaire commence ; lentes d'abord, plus rapides ensuite, les paroles se groupent en phrases courtes, simples, châtiées ; tandis que peu à peu s'anime le regard, s'empourpre la figure. Le ton est incisif et le débit prenant ; la pensée s'enhardit, prend du relief, se colore ; elle vit enfin et l'auditoire est conquis. Le voilà suspendu à ces lèvres au verbe classique et pourtant si personnel et si original.

La thèse se trouve démontrée sobrement ; tandis que, dans sa course, s'arrête le fidèle crayon, la conclusion est ponctuée par un : voilà Messieurs, très décidé. Que si dans l'auditoire se manifeste quelque hésitation expectante, la formule latine : *ita est, ens unum* ne manquera pas d'en souligner davantage la portée.

Après un long silence — n'ont-ils pas leur profonde signification les silences ? — l'offensive se déclanche. Les yeux s'injectent, le regard lance des éclairs ; comme des vagues d'assaut, impétueuses, irrésistibles, les phrases se succèdent

entraînantes, sarcastiques, triomphantes, ne s'arrêtant, à bout d'haleine, que lorsque du pauvre adversaire, il ne reste plus trace.

Ne fallait-il donc pas — pour reprendre les expressions de Bossuet qu'il ne se lassait pas de redire, — ne fallait-il donc pas débarrasser la vérité simple de ces images grossières qui en voilaient l'éclat et empêchaient de la pénétrer ?

D'autres fois c'est l'arme seule de la lecture — arme terrible entre des mains habiles — qui est au service du redoutable professeur.

Il lisait lentement, lentement pour permettre la réflexion, pour aiguiser l'attention ; aux bons endroits, il ponctuait du geste, du regard ; après un long silence dont l'effet était savamment dosé d'après la réaction de l'auditoire, la lecture reprenait solennelle, un peu énigmatique ; qu'allait-il donc sortir de tout cela ? Il lisait et puis tout à coup il s'arrêtait, repoussait le livre d'un geste dédaigneux ; un instant relevées, les mains retombaient inertes sur la chaire tandis que toute la personne professorale prenait un air de souverain mépris. C'était tout.

L'effet poursuivi était obtenu, obtenu hélas ! trop complètement peut-être, car il fallait aux auditeurs un acte de réelle énergie pour triompher de l'antipathie qui venait de pousser en eux ses profondes racines.

C'est avec sympathie qu'il faut lire ses adversaires si on veut pouvoir se rendre à soi-même le témoignage de les avoir compris.

C'est grand dommage, en vérité. Il est si agréable de jouer parfois le rôle d'abatteur d'idoles, d'employer la méthode forte, d'exercer la dictature de l'intelligence. Et pourtant l'ironie a beau convenir aux romanciers, aux orateurs, aux journalistes, aux prédicateurs ; sa place n'est point en nos paisibles auditoires de philosophie.

Mordante, impitoyable, cinglante même, cette ironie ne laissa pas que de nuire à la carrière professorale du cha-

noine Becker. On la savait, chez lui, rançon d'une rude franchise et d'une remarquable simplicité ; on la lui pardonnait peut-être, non sans la regretter pourtant.

Et pourtant un publiciste, ami de la suspension et de l'exclamation, n'a pas craint d'en faire à son ancien maître un titre à l'admiration du grand public, en la présentant, à tort d'ailleurs, comme une des marques les plus caractéristiques de ce que, dans un langage peu élégant, il appelle « le régime beckérien ».

Le relevé des publications du regretté professeur est bien vite dressé : un compte rendu et un article ; c'est tout. Lui-même en effet, n'aurait pas manqué de protester si l'on avait ajouté à cette liste les autographies de ses cours. Il les réservait jalousement à ses seuls élèves, ne les leur communiquant qu'à la fin de l'année, et encore pas à tous. C'était une marque de confiance appréciée que de les avoir reçues. Elles réclamaient, disait-il, un commentaire et des compléments exposés dans ses leçons orales.

Le compte rendu est d'allure plutôt théologique ; il a paru dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de 1904 et est consacré à l'analyse du *Saint Augustin* de Jules Martin. L'article se trouve dans les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie* de 1914. En partant de Dieu, cause première tout d'abord, de la créature ensuite, l'auteur examine l'influence divine dans l'opération des créatures.

On sait comment il s'y libère vigoureusement d'une alternative séculaire trop étroite, donnant ainsi la mesure de la puissante indépendance de sa pensée métaphysique.

Et pourtant cette publication, si impatiemment attendue, fut une déception pour les auditeurs du cours de théodicée.

« Cherchez longtemps, patiemment, la façon adéquate d'exprimer votre idée, disait l'exigeant professeur, il n'en est qu'une. Quand enfin vous l'aurez trouvée, tenez vous-y résolument. Ne changez plus. Tout changement serait moins précis et nuirait à la vérité »,

Bel et bien ; seulement le moyen alors d'écrire un livre ? J'entends tout un livre et pas seulement sa conclusion ?

Au cours, pour vaincre la monotonie d'une répétition fastidieuse, demeurent nombre d'artifices du langage, s'indiquent tant de commentaires de textes de saint Thomas, d'auteurs classiques en la matière ; se présentent tant d'allusions intéressantes dont les événements du jour et les mille riens dont se tisse l'existence, sont une occasion tout indiquée.

S'agit-il d'écrire au contraire ? Les répétitions littérales se dissimulent moins facilement. Pourquoi répéter ? Le lecteur n'est pas comme l'auditeur dont il faut sans cesse imprégner la mémoire des mêmes notions fondamentales ; sous la plume, les allusions sont moins faciles, plus exigeantes aussi et surtout moins indiquées.

Alors que reste-t-il si l'on s'interdit, par principe, les contrastes, les métaphores, les comparaisons ? Il reste, à ne pas publier.

Si l'idée doit être suggérée par le moyen d'une seule image, si une seule formule, un seul mot, la formule, le mot s'impose, pour exprimer au mieux la signification comprise, à quoi peuvent servir des explications données en dehors des leçons ?

On ne peut que se répéter et somme toute, dans des conditions moins favorables.

Que ce fut bien là la pensée et la pratique du professeur Becker, ses nombreux étudiants qui essayèrent en vain de lui arracher, en dehors des leçons, des explications complémentaires pourraient en témoigner. *Non habeo clarius quod tibi dicam,* disait un vieux professeur romain ; Léon Becker ne le disait pas, mais il fuyait habilement, toujours.

Montrer l'utilisation possible d'autres formules analogues, insister sur leur caractère déficient en même temps que sur leurs avantages particuliers, multiplier systématiquement ces formules par le contraste, la comparaison, aucune image n'étant à même d'étreindre adéquatement

l'idée : cela suppose que l'on sorte en quelque façon de soi-même, que l'on entre dans la mentalité, dans l'imagination des autres.

A ce travail ne sut jamais se livrer le chanoine Becker qui excellait à imposer son idée en forçant ses auditeurs à user de son image. Il entraînait par l'ascendant extraordinaire de son assurance magistrale ; il voyait et il voulait faire voir comme lui voyait, s'étonnant lui-même un peu quand il se croyait compris, vraiment compris. Communier à la pensée d'autrui, discuter avec chance sérieuse d'aboutir à une conclusion commune, intéresser aux matières de son enseignement des profanes très cultivés d'ailleurs, il ne le tenta jamais.

Étudiant, l'abbé Becker étudiait sans livres ; professeur il habita toujours dans sa pensée solitaire, impassible, un peu à la manière de l'âme séparée, comme si déjà n'existait plus pour lui l'imagination des autres avec lesquels il vivait.

Le langage pourtant ne peut être mécanisé, figé une fois pour toutes. L'expression est vie et comporte donc une souplesse fuyante. La meilleure formule possible toujours et partout d'une même vérité philosophique est impossible puisque le coefficient individuel de l'image est fonction de la personne concrète, fonction du temps et de l'espace. Le professeur Becker en vertu même de ses principes ne pouvait être un auteur fécond.

Il ne pouvait davantage être vulgarisateur habile, admiré, recherché et pourtant jamais inexact. C'est une qualité rare et précieuse que celle-là. Elle suppose, en même temps qu'une connaissance approfondie de sa spécialité, de multiples fenêtres ouvertes sur les domaines voisins et pour exprimer sa pensée, une grande souplesse d'adaptation et un grand talent de rapprochement et de contraste.

Malgré tout cela, au sens restreint de ce mot si complexe, Léon Becker fut un merveilleux professeur. Il sut captiver, fasciner, suggestionner au bon sens du terme, son auditoire en le marquant profondément de son empreinte.

Il avait la grande et noble passion du vrai ; il excella à la communiquer.

Il faut entendre le témoignage de ses anciens, de tous ses anciens du doctorat en philosophie thomiste.

La puissance excitatrice de son enseignement était extraordinaire, proclament les plus calmes ; c'est à lui que je dois le plus, s'écrient les exaltés ; il a eu une grande influence sur ma formation, il m'a appris à réfléchir, à être exigeant, il m'a fait aimer profondément saint Thomas, déclarent-ils sans exception.

Oh ! oui, les anciens du professeur Becker sont unanimes à affirmer que par son enseignement philosophique il a bien mérité de notre Université.

Efforçons-nous de résumer ici les thèses les plus caractéristiques de cet enseignement :

1. — L'objet de la métaphysique est non pas l'être en tant qu'être, mais ce qui existe, cet être-ci, cet être-là.

2. — C'est l'homme qui connaît et non pas l'intelligence ; c'est ce composé de matière et de forme que je suis, et d'où d'une façon permanente, émanent des facultés diverses. Par les organes des sens je suis en rapport de passivité avec les êtres matériels qui m'entourent. Je les saisis formellement en tant qu'ils agissent sur moi. Par les facultés spirituelles, j'atteins les choses en tant qu'elles sont en elles-mêmes.

3. — Il n'y a pas de primat de l'intelligence sur la volonté, ces facultés spirituelles sont au même niveau de perfection. Si je ne puis librement vouloir que ce que *je connais* en soi, en tant qu'être, donc aussi en tant que moyen possible de réaliser une fin, il est vrai, tout autant, que je ne connais par sa raison d'être, que ce que je *veux connaître*.

4. — Le beau n'est pas une propriété transcendantale ; Dieu n'est pas beau puisqu'Il est simple, mais Il est vrai.

5. — Les principes avec leurs caractères de nécessité et d'universalité hypothétiques étant *abstraits*, ne sont qu'une partie de ma connaissance ; ce sont des moyens de relier entre eux les différents objets concrets. Ce que je connais, c'est ce qui est et ce qui est est individuel.

6. — Il n'y a pas de problème critique. Le sujet et l'objet sont

unis dans ma connaissance puisque je suis matériellement passif à l'égard du milieu où je me trouve, et que par mon *activité spirituelle*, j'atteins le sujet en soi, donc en tant que sujet, et l'objet en soi, donc en tant qu'objet.

Comment, par la connaissance, l'objet est dans le sujet? je n'en sais rien. Je ne puis pourtant en douter puisque la connaissance est un fait immédiat que je constate. La science n'est nécessaire et universelle que par ses principes, vérités abstraites, parties de ma connaissance et en aucune façon, objets de cette même connaissance. Comme ils n'existent pas, les principes ne peuvent pas être objets de connaissance ; je connais ce qui est : *ens*, *verum*, *bonum*.

7. — Les possibles abstraits n'ont aucune réalité puisqu'ils ne sont pas. Les possibles en soi n'ont donc aucun fondement.

8. — Quant aux possibles concrets : ce que je puis réaliser, ce qui est en puissance en moi, ils sont ma substance même en tant que capable d'agir par ses facultés.

9. — Le sens commun justifie le principe de la causalité métaphysique qui s'énonce : *tout changement soit substantiel, soit accidentel, doit avoir une cause.*

10. — Donc Dieu existe identique à l'être pur, immuable dans son absolue perfection ; dans l'ordre de l'être il n'y a que deux termes ; être et n'être pas ; dans l'ordre de l'essence il y en a une multitude s'opposant entre eux positivement.

11. — La simplicité divine ne peut être fondement d'une distinction quelconque, fût-ce même d'une distinction de raison.

12. — Nous dépendons totalement de Dieu, il n'y a pourtant pas en nous de relation prédicamentelle, un accident réel relatif qui nous rattacherait à notre cause première.

13. — Par le même acte créateur, Dieu fait que l'être soit, qu'il continue d'être, que ce que la substance contenait en puissance passe à l'acte, la substance tendant d'une manière permanente vers la fin dernière immobile, vers le repos dans l'activité parfaite.

14. — Dieu est cause totale ; cela n'exclut pas la causalité seconde, mais cela signifie que Dieu n'est pas cause partielle en ce sens que son effet soit ajouté à l'effet des substances finies. Il faut dompter l'imagination qui nous présente cette addition d'effets.

15. — Puisque la connaissance a pour objet ce qui est, il n'y a pas en Dieu de connaissance de futuribles. L'explication de cette connaissance par la science moyenne ou par les décrets divins subjectivement absolus et objectivement conditionnés est donc sans pertinence.

19. — Il n'y a même pas en Dieu de science de simple intelli-

gence ; les possibles abstraits ont des caractères exclusivement humains. Quant aux possibles concrets, ils ne peuvent être *objets* de science divine puisque Dieu est acte pur. Pour nous connaître pleinement, nous devons savoir ce que nous pouvons faire. Cette connaissance s'ajoute à nos connaissances antérieures et elle les complète. Dieu connaît sa puissance qui est, ce qui peut être n'est pas. Ce qui n'est pas ne peut être le terme même secondaire de la science divine. Il n'y a donc pas en Dieu de science de simple intelligence, il n'y a que la science de vision.

20. — Puisqu'il n'y a pas de possibles en soi il n'y a pas de loi éternelle. Le monde ne peut pas avoir été toujours ; il a dû commencer, parce que tout ce qui est, est déterminé. Chaque être étant déterminé, tous les êtres le sont nécessairement et un monde sans commencement ne le pourrait pas être. Il est donc contradictoire que le monde soit sans premier terme.

21. — Dieu ne choisit pas entre des mondes possibles ; on choisit ce qui préexiste, or rien ne préexiste à Dieu cause première. Les mondes possibles en eux-mêmes ne s'offrent donc pas comme objets, à la cause dont tout dépend pour être.

22. — Dieu créateur n'est pas un propriétaire qui ne ferait que prêter à l'homme ; mettant les biens à sa disposition, à son usage, tout en conservant leur propriété. Un être impassible, un être en possession de sa fin dernière, ne peut être propriétaire. Le droit de propriété se fonde sur la tendance habituelle de l'homme vers une fin absolue, il met à son service par la possession effective, des choses matérielles qu'il atteint jusqu'à leur dernière détermination.

23. — C'est de l'anthropomorphisme que de parler des *droits de Dieu*, d'une injure qui y porte atteinte ; que de dire : « Dieu permet le mal qu'il hait » ; « Dieu veut le bien que l'on n'accomplit pas ».

24. — Dieu est au-dessus de l'ordre qu'il crée librement ; Il ne peut être tenu par aucune loi ; Dieu se doit à lui-même est une expression inexacte, on ne peut se devoir à soi-même, quand on est non composé.

25. — Le chef humain appartient au même ordre que ses subordonnés ; il tend vers un but qu'il ne possède pas encore. Son commandement est vraiment une volonté. Il permet le mal parce qu'il n'est point en son pouvoir de l'empêcher. Il veut la sanction positive extérieure comme moyen de faire observer sa loi.

Ainsi n'en peut-il être en Dieu, cause première de l'ordre des substances. Dieu ne tend vers rien, Il est la toute-perfection. Le droit est l'ordre pleinement déterminé des hommes et des choses qui, connu par l'homme, est la règle et la mesure de son activité

libre. Les droits divins sont donc une expression métaphorique au même titre exactement, que les mains divines. C'est la loi morale qui est pour la sanction et nullement, comme dans l'ordre humain, la sanction pour la loi.

26. — Le miracle ne peut être une dérogation aux lois de la nature ; il est l'introduction d'une nouvelle efficacité divine dans le monde créé. C'est la réalisation de l'ordre surnaturel, s'ajoutant à l'ordre naturel ; c'est une nouvelle communication de Dieu avec l'ordre des substances.

A saint Thomas au contraire rien de ce qui se fait pour l'homme, ne semble un changement à l'ordre établi et voulu par Dieu d'une façon permanente et immobile. Ainsi d'après le Docteur d'Aquin, le miracle rentre dans l'ordre naturel général bien que, en fait, les miracles soient réalisés dans notre monde actuel, en vue de notre seule fin surnaturelle.

27. — Comme toutes les substances sont de la même manière, subsistantes en elles-mêmes, il n'y a pas, par rapport à la cause première, de subordination des substances entre elles. Dieu ne veut pas ceci pour cela ; Il ne veut pas que ceci soit pour cela ; Dieu veut l'ordre simultané et l'ordre successif, mais d'une manière coordonnée. Pour nous, il y a un ordre de biens subordonnés ; pour Dieu il y a un ordre de substances coordonnées. Dieu fait que les choses soient ; en tant qu'êtres toutes se valent, ne s'opposant pas à Dieu d'une façon positive, mais d'une manière en quelque façon privative, Dieu les contenant toutes jusqu'à leur dernière détermination puisqu'il est créateur.

28. — Il ne faut pas dire : « c'est Dieu seul à qui l'âme humaine doit son origine ; elle est créée immédiatement par Dieu, les parents étant causes exigitives de cette forme substantielle spirituelle créée en une materia *in quà* et non pas *ex quà* ». L'âme est forme substantielle et ne peut donc être créée pour son compte propre. Il faut dire : « de même que, si l'homme est transformé par une cause extérieure, son principe formel et d'identité subsiste nécessairement ; de même, il a une activité dont le terme est nécessairement semblable à lui-même, indestructible dans son principe d'identité ».

29. — L'homme arrive à la perfection selon l'ordre par la dissolution du composé. « Deus, causa prima, eadem operatione indivisibili qua facit ut substantia sit et operetur, legi morum sanctionem confert ex ipsa animae natura, sub activitate permanente ». Dieu seul est la mesure de son œuvre, car il ne peut pas déchoir de la perfection de son activité. L'homme en peut déchoir ; de là, la sanction morale.

30. — La perfection de la connaissance de l'âme solitaire dépend, non de la science acquise, mais de la tendance générale de l'homme. L'objet principal de la volonté c'est l'âme elle-même. L'immobilité dans l'ordre naturel vient de l'état impassible de l'âme et non de la perfection de son objet. Que s'il y a, à la mort, convenance imparfaite, le malheur du pervers est, de sa nature aussi, immobile.

31. — Le suprême domaine divin n'est donc pas dans l'ordre juridique de la propriété ; mais il consiste en ce que, par son activité naturelle, l'homme ne peut porter atteinte à l'ordre définitif. Selon l'ordre des choses, la loi morale est pour la sanction, pour l'activité parfaite immobile. Une morale désintéressée, sans-égard à la sanction, est une absurdité.

Le mouvement ne se comprend que par le terme, que par le repos dans la perfection de l'opération.

En plusieurs de ces thèses l'enseignement du chanoine Becker s'écartait donc de saint Thomas.

Remarquons en outre qu'il n'a pas étudié spécialement la causalité métaphysique ; il se contente pour la justifier, d'invoquer le bon sens.

Enfin la question de l'analogie de l'être n'a pas non plus retenu ou même fixé vraiment son attention. S'il parle de l'analogie, ce n'est que pour ramener à la métaphore l'analogie de proportionalité et pour donner en conséquence le primat à l'annalogie d'attribution qui permet de passer du fini à Dieu.

Encore faudrait-il montrer le bien fondé de ce passage en vertu du principe l'être est l'être et recourir à une propositionalité nullement métaphorique. C'est ce que nous avons tenté de faire dans notre étude sur : *L'abstraction et l'analogie de l'être*. On y trouvera ce que nous pensons de plusieurs thèses ci-dessus énoncées et quelles sont les raisons pour lesquelles nous nous écartons sur certains points de l'enseignement de notre ancien maître de théodicée.

De l'avis unanime de tous ceux qui le connurent, Léon Becker fut un original, un type mais un noble type d'humanité.

Il se livrait peu, très peu ; il savait se cuirasser, se mettre solidement en garde contre des surprises de la sentimentalité. Une partie de l'humanité n'existait pas pour lui : celle où le respect de la vérité n'était pas en honneur ; à tous les autres sa chaude sympathie était acquise d'avance.

Il se savait passionné, mais pour la vérité. La vérité, c'est elle qu'il aimait par-dessus toute chose ; c'est elle à qui il avait donné sa vie ; elle à qui il consacrait le meilleur de ses forces.

Il était la droiture même, ne comprenant rien à la dissimulation, à la ruse, à la flatterie ; pour en fuir jusqu'à l'apparence, il laissait naître le soupçon qu'il manquait de reconnaissance.

Son regard limpide et profond inspirait confiance ; il savait d'ailleurs si bien écouter, trouver le thème qui intéressait ; et quand, à cause de cela, il s'entendait confier de tristes histoires de haines, de rancunes, de bassesses, de scélératesses, pauvre misère humaine ! s'écriait-il navré, pauvre misère humaine !

Sa simplicité était bien connue, une vraie simplicité franciscaine. Il oubliait le temps à considérer les pirouettes agiles d'un chat, à le voir s'étendre paresseusement au soleil et y ronronner de plaisir. Que de fois des commensaux beaucoup moins ingénus exploitèrent, oh ! toujours avec discrétion et charité, sa proverbiale et confiante candeur.

Solitaire dans sa vie d'étude et de réflexion habituelle, Léon Becker aimait la société. Il avait un réel besoin de cordialité. A la conversation générale, il se mêlait rarement, ne trahissant sa présence que par quelque remarque sententieuse piquée de-ci de-là, ou par quelque trait d'esprit lancé bien à propos.

C'est dans les réunions intimes que sa curiosité toujours en éveil trouvait à se satisfaire et que sa verve très vite en train se déployait contagieuse et charmante. Il ne s'agissait pas par exemple de vouloir discuter philosophie ou théo-

logie : « Ce n'est pas le moment », déclarait-il sèchement ; ou encore : « A quoi bon, vous ne me comprendriez pas ».

Parler de tout et de rien, donner sincèrement son avis sur les personnages à la mode, commenter les événements du jour : voilà ce qu'il lui fallait. Il savait follement s'amuser des petits travers humains : *Per Baccho*, s'écriait-il alors dans un accès de saine et robuste gaieté ; et parfois quand vraiment la chose en valait la peine : *Per Bacchissimo*, s'exclamait l'adversaire des superlatifs en riant jusqu'aux larmes ; ces expressions bachiques, il les avait rapportées de Rome. Elles étaient son bien propre : *res clamans domino,* il ne s'agissait pas de les lui ravir.

L'abbé Becker ne pouvait pas supporter la mesquinerie ; il ne tarissait pas d'éloge sur l'hospitalité qu'il pratiquait d'ailleurs en perfection.

« Je vous attendais », disait-il à ses visiteurs familiers. Que de bonne grâce charmante et délicate dans ce gracieux accueil ! Sa bonté cordiale était vraiment reposante, n'ayant d'égale qu'une fidélité généreuse et solide comme le diamant.

Très cultivé, fort désireux d'apprendre, grand amateur du beau langage au service d'une pensée exacte, il était un assidu, on pourrait dire l'habitué des conférences du lundi à l'Institut supérieur de philosophie. Arrivé un peu trop tôt pour pouvoir s'installer à l'aise, il prenait modestement place au second rang de l'assistance ; puis en attendant l'orateur et sa suite, il prenait plaisir à se renseigner sur l'identité et les qualités des présents. Pendant la conférence, rien n'était intéressant comme de suivre sur ses traits mobiles, les impressions qu'éveillaient en lui les développements exposés.

Dans sa bibliothèque, à côté d'ouvrages techniques, théologiques, philosophiques ou philologiques, se trouvaient bon nombre de volumes de culture générale, surtout des livres d'histoire : Pierre de la Gorce, Thureau-Dangin, Lavisse, Rambaud, Pastor, Goyau, Hanotaux, Thiers,

Kurth, Pirenne, Guizot, Gabourd, De Gerlache, Malet, beaucoup d'autres.

Il avait une mémoire très fidèle et on était étonné parfois de l'étendue et de la précision de ses connaissances historiques. Il avait chez lui son microscope ; il se proposait de consacrer à la botanique ses vacances de 1925.

Classique, il le fut au point de vouloir ignorer toute autre forme de l'art.

Philologue à ses heures, il haussait les épaules quand on lui parlait de sémantique, de linguistique ou de n'importe quelle conquête moderne de la science du langage. Il fut surtout grand amateur de littérature. Son préféré était Bossuet qu'il lisait à la perfection et dont il admirait le mot propre, le style élevé, la pensée lumineuse. Horace le charmait par sa profonde connaissance des hommes et par l'élégante concision de ses vers.

Chose étrange : ce solitaire intellectuel incorrigible avait un talent spécial d'adaptation morale. Il se faisait petit avec les petits, ouvrier avec les ouvriers, prêtre de campagne avec les bons curés ; tous désiraient sa présence à l'égal d'une récompense.

Et ce fut un vrai prêtre de la sainte Eglise de Dieu.

Ses belles heures, ses plus belles heures, déclarait-il, étaient celles qu'il passait à entendre les confidences des humbles, des endurants, à leur pardonner au nom du Maître, à mettre sur leurs lèvres tremblantes le Pain de la vie éternelle.

L'émouvant souvenir qu'après sa mort lui consacra la paroisse de Marloie reconnaissante en est le plus éloquent et le plus délicat témoignage.

Contradictions, oppositions, angoisses morales ne lui manquèrent pas ; en ces heures sombres, le chanoine Becker se refugiait dans l'humilité, c'était son mot. Le Maître fera de moi ce qu'il voudra ; « je n'ai voulu travailler que pour Lui ».

Depuis de longs mois le sympathique professseur souffrait d'oppression, d'affaiblissement nerveux. Plusieurs crises le familiarisèrent avec l'idée de sa fin prochaine. A Etalle, pendant les dernières vacances de Pâques, il répétait : « Je me prépare à la mort ».

En juin pourtant, écrivant en vue de préparer son séjour de vacances, il disait se sentir beaucoup mieux ; l'idée de sa fin prochaine avait cessé de le hanter. Il voulait faire de la botanique en se promenant au bois d'Etalle.

Le 23 juin, il se rend à Liége où il aimait à se retrouver quelquefois. Après avoir erré sur les bords du beau fleuve de Wallonie, en amateur d'art, il visita la cathédrale, la riche abbatiale de Saint-Jacques, puis il s'en fut revoir l'antique donjon roman avec ses tours jumelles de Saint-Barthélemy.

Il se promettait d'y revenir ainsi qu'il le déclara à un ami chez lequel il dîna dans la banlieue de Liége. Le même soir il rentra à Louvain, fatigué du voyage.

Le lendemain 24, il se sentit indisposé, mais il ne voulut rien changer à son ordre du jour. Il prétendit assister aux séances d'examens de la Faculté de Théologie. Il y fut la matinée, suivit avec intérêt la discussion ; il y fut l'après-dîner pour y remplir avec son habituelle ponctualité son rôle d'objectant.

Le malaise s'accentuait toujours et le courageux professeur dut bien penser à se soigner. Il veut encore rentrer seul à son domicile. Il n'a plus la force de gagner son deuxième étage ; le mal ne faisant qu'empirer, il consent à voir le Docteur Delmarcel. La situation est désespérée. Le prêtre est là pour administrer les derniers sacrements, son confesseur est là pour donner à son âme sacerdotale les derniers encouragements.

A 9 heures le chanoine Becker n'est plus de ce monde.

Il avait 58 ans, un mois, onze jours.

Le samedi 27 à midi, un convoi funèbre quittait l'hospi-

talière maison de la rue des Récollets. Suivant un itinéraire familier au défunt, il s'engageait dans la « Voer » des Capucins et gagnait le boulevard de Tervueren. C'est là que dans le recueillement du crépuscule favorable à la prière, s'avançant d'un pas solennel, le chanoine Becker aimait à réciter son bréviaire ; puis ce fut à droite le beau parc d'Héverlé dont il était fier d'avoir la clef et où, à penser, il passa de si bonnes heures ; après ce fut la plaine des sports et enfin cette porte de Namur si souvent franchie par lui et que maintenant étendu dans son cercueil, il traversait encore pour aller près des siens dormir son grand sommeil ; *appositus ad patres suos.*

Tandis que dans la triste pluie de cette fin de juin, se mettait en marche le moteur de la voiture funèbre, tandis qu'une dernière fois s'inclinaient les drapeaux de nos sociétés estudiantines, me revenait en mémoire l'austère parole du livre de Job : *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.*

N. Balthasar

XVI

LA PLACE DE JAMES

DANS L'ÉVOLUTION DE LA PSYCHOLOGIE CONTEMPORAINE

Avant James, ce qui dominait en psychologie, c'était l'école associationniste. Cette école prétendait résoudre tous les problèmes de la psychologie entendue dans son sens le plus large — c'est-à-dire comprenant des problèmes nettement philosophiques, le problème de la connaissance en particulier — par la méthode empirique, par l'observation.

Cette observation pour le plus grand nombre de ces psychologues était principalement l'observation interne, l'introspection. Quelques-uns, cependant, accordaient la première place à l'observation externe. Mais tous étaient d'accord pour dire que cette observation devait fractionner la vie mentale, y découvrir des éléments simples. Les phénomènes psychiques les plus complexes étaient considérés comme le produit de l'agglomération d'un nombre plus ou moins grand d'éléments primitifs. Il fallait donc tout d'abord rechercher et étudier ces éléments; puis découvrir la loi où les lois régissant leurs actions mutuelles et présidant à leur fusion. Au moyen de ces éléments et de ces lois, on reconstituait la vie psychique dans ses aspects les plus complexes.

Un traité de psychologie se présentait, en général, comme suit : d'abord détermination des premiers éléments ; puis étude des lois de combinaison ; enfin explication de tous

les processus conscients, mémoire, raisonnement, invention, découverte scientifique, etc., en montrant ces lois au travail.

On reconstruisait donc la vie mentale. Et en général, on prétendait que cette reconstruction n'était pas purement imaginaire ; on affirmait que le développement mental de l'enfant suivait en réalité cette marche. Ces psychologies constituaient des études de l'évolution psychique de l'individu. Chose digne de remarque, l'étude de cette évolution était fort peu empirique, fort peu basée sur l'observation précise et minutieuse du développement des enfants. L'observation que l'on pratiquait, était l'observation de la vie consciente des adultes, et, ayant par cette méthode découvert les éléments simples et les lois générales, on imaginait le développement psychique en se servant, tout au plus, de quelques rapides et vagues observations réelles d'enfants et d'animaux.

Comme élément premier de la vie psychique, on a la sensation simple, c'est-à-dire la résultante immédiate de l'action d'un excitant externe ou interne sur les fibres nerveuses. Les sensations s'unissent en vertu de la loi de l'association : Lorsque deux sensations ont été conscientes simultanément ou en succession immédiate, il s'établit entre elles un lien, en vertu duquel la réapparition d'une de ces sensations ramène la seconde. Grâce à l'association, se constituent des combinaisons de plus en plus complexes de sensations et nous obtenons les perceptions, la mémoire, le raisonnement, etc.

On avait donc, en premier lieu, une description et une reconstruction de la vie consciente. Cette vie consciente on la considérait comme intimement unie à la vie de l'organisme ; à chaque fait conscient correspondait un fait physiologique. Aussi on ajoutait à la description psychologique, une description parallèle des processus physiologiques.

Le support de la vie psychique est le système nerveux. Dans ce système, l'élément simple est le neurone, c'est-à-dire la cellule nerveuse munie de ses prolongements. Le

système nerveux est formé d'un nombre immense de ces neurones. Chacun d'eux est un élément autonome, ayant son énergie propre. Mais il existe entre eux des connexions. Certains de ces neurones reçoivent les excitants ; ceux-ci agissant sur un des prolongements de la cellule nerveuse, produisent un ébranlement que le neurone transmet à son autre extrémité. Cet ébranlement sert d'excitant à un second neurone, c'est-à-dire déclanche l'énergie propre de celui-ci. Ce second neurone agit sur un troisième. Finalement un dernier neurone agit sur un muscle ou sur une glande et provoque la réaction qui répond à l'excitant. L'activité de certains neurones, ceux des couches supérieures du cerveau, s'accompagne de phénomènes conscients. L'action simultanée ou successive d'un grand nombre de ces neurones produit les phénomènes conscients complexes.

Comme on le voit, la vie psychique, soit sous son aspect propre, soit dans son concomitant physiologique, était constituée pour les associationnistes par l'addition, l'assemblage d'un certain nombre d'éléments simples : sensations, neurones — et cet assemblage se faisait en vertu de lois simples, les lois de l'association.

Voilà la conception qui régnait dans le monde anglo-saxon lorsque James, après avoir étudié les sciences naturelles et enseigné la physiologie, entreprit l'étude de la psychologie. Il commença par admettre, lui aussi, l'associationnisme et fut un disciple de Spencer.

Mais cette psychologie ne pouvait lui plaire longtemps. Il était pour cela, trop bon « psychologue ». Il avait l'intuition nette de ce qu'est la vie consciente, de l'unité personnelle essentiellement active, changeante et complexe qu'elle constitue. Une psychologie dont l'idéal est la physique, qui fait de la conscience une somme d'éléments qu'enchaîne la loi de l'association, ne laisse aucune place à la vie psychique véritable, ni à la spontanéité de l'individu.

En 1890, James publia ses *Principes de psychologie*. Ce

traité est conçu suivant un plan et des principes bien différents de ceux des associationnistes.

Est-il bien vrai que la vie consciente puisse se résoudre en une série d'éléments qui s'additionnent ? Sans doute, le système nerveux est formé de cellules, de neurones. Qu'il y ait entre l'activité nerveuse et les processus conscients parallélisme, c'est très probable. Mais enfin, ce n'est là qu'une hypothèse que l'on peut accepter comme hypothèse de travail et qu'il importe de vérifier. D'ailleurs, remarquons-le bien, « la connaissance de nos états mentaux dépasse infiniment la connaissanée de leurs conditions cérébrales »[1].

Nous devons donc étudier cette vie consciente. Non pas supposer a priori qu'elle est formée d'éléments simples que nous devons isoler, mais examiner de près la réalité psychique et voir si on peut ainsi la fractionner en particules.

« Quelle méthode allons-nous suivre ? » se demande James après avoir décrit les conditions physiologiques de la vie consciente. « La méthode « synthétique », si nous en croyons la plupart des traités de psychologie ; ils commencent, en effet, par déterminer un catalogue d' « idées simples » ou de « sensations élémentaires », dont ils font tout autant d'atomes psychiques ; puis, avec ces éléments premiers traités selon des formules d' « association », d' « intégration » ou de « fusion », ils construisent les états de conscience supérieurs, tout comme on construit une maison en cimentant des briques. Cet ordre a évidemment pour lui les avantages didactiques ordinaires de la méthode synthétique. Mais il présente l'inconvénient de nous inféoder d'avance à une théorie plus que discutable, celle qui fait des états supérieurs autant d'états composés avec des unités. De plus, au lieu de partir de ce que nous connaissons le mieux, c'est-à-dire nos états concrets et entiers, il

1) W. James, *Précis de psychologie*, trad. par Baudin et Bertier, 5e édition. Paris, Rivière, 1921, p. 149.

part d'un jeu d' « idées simples » dont nous n'avons absolument aucune intuition immédiate, dont nous ne saurions dès lors contrôler les combinaisons, ce qui nous livre sans défense à la première théorie assez bien faite pour nous séduire. Ainsi, de quelque côté qu'on l'envisage, la méthode qui veut aller du simple au composé ne nous expose qu'à des illusions. Naturellement, elle aura toujours la préférence des pédants et des abstracteurs de quintessence. Mais tout esprit sans préjugés, qui voudra étudier à même la nature humaine dans sa plénitude aimera mieux suivre la méthode « analytique » et commencer par les faits les plus concrets, c'est-à-dire par les données immédiates et journalières de sa propre vie intérieure. S'il y a des éléments simples dans la conscience, la méthode analytique saura les découvrir en temps utile, sans courir le risque des postulats prématurés » [1]).

Quand on emploie cette méthode, quand on observe la vie consciente réelle, ce que l'on découvre en premier lieu, immédiatement, c'est « le courant de la conscience ». « Des états de conscience vont s'avançant, s'écoulant et se succédant sans trêve en nous... La conscience va et ne cesse pas d'avancer » [2]).

Qui parle du courant de la conscience dit essentiellement deux choses : Tout d'abord que la conscience change sans cesse et en second lieu que cette conscience est une et continue.

Nous passons constamment d'une perception à une autre, ou bien d'une perception à une idée, ou d'un sentiment à un autre sentiment. Mais, qui plus est, un état de conscience « une fois disparu, ne peut jamais revenir identique à ce qu'il fut » [3]). Sans doute un même excitant peut agir à plusieurs reprises sur nos sens. Mais la sensation produite sera chaque fois différente, variant d'après les circonstances.

1) *Ibid.*, pp. 195-196.
2) *Ibid.*, p. 196.
3) *Ibid.*, p. 199.

Et si les circonstances sont les mêmes, l'organisme change sans cesse. Si, habituellement, l'on ne remarque pas ces différences, cela est dû au fait que nous portons notre attention, non pas sur nos sensations, mais sur les objets que nous considérons comme permanents. Pour les choses complexes, nous remarquons plus facilement ces changements. Quand, après un certain temps, nous relisons un livre que nous avons admiré, quand nous revoyons un tableau que nous avions contemplé, nous les retrouvons souvent bien différents, bien pâles en comparaison de la première impression.

La conscience change donc continuellement et pourtant elle est une. Elle est une parce que, tout d'abord, elle est continue. Sans doute, il y a dans le courant de la conscience des « interruptions », des « temps vides ». Mais « la conscience qui suit un « temps vide » se sent solidaire de la conscience qui le précède, en qui elle reconnaît une autre partie de son moi » [1]). Au réveil, par exemple, je retrouve ma conscience passée par delà l'interruption du sommeil. Elle se présente comme mienne, comme empreinte de cette chaleur et de cette intimité que possèdent mes états de conscience personnels et que n'ont pas les états de conscience qui me sont étrangers, les idées d'autrui, les souvenirs des idées d'autrui. Aussi après l'interruption, ma conscience va rejoindre immédiatement ma conscience passée et la fusion est si intime qu'on ne peut décrire la chose qu'en disant qu'il n'y a qu'un seul courant de conscience.

La conscience est encore continue parce qu'elle ne présente aucune « cassure absolue ». Il n'y a jamais un changement tellement brusque et radical que l'état de conscience présent soit absolument sans contact, sans dépendance d'avec l'état qui le précède. Tout état contient quelque chose de son prédécesseur. « Est-ce qu'une forte explosion, se demande James, ne partage pas en deux la conscience

1) *Ibid.*, p. 204.

dans laquelle elle éclate brusquement ? Eh bien non ! Car jusque dans mon aperception du tonnerre se glisse, pour s'y continuer, l'aperception du silence antérieur : ce que nous entendons dans un coup de tonnerre, ce n'est pas le tonnerre pur, mais le « tonnerre-qui-rompt-le-silence-et-contraste-avec-lui ». Supposez un seul et même coup de tonnerre objectif : nous le percevrons différemment selon qu'il rompra le silence ou continuera un autre coup de tonnerre. Objectivement, nous pensons que le tonnerre tue le silence ; subjectivement, la conscience du tonnerre enveloppe la conscience du silence et de sa disparition. Il serait bien difficile de trouver dans une conscience concrète un état si limité au présent qu'on n'y découvre aucun lambeau du passé immédiat » [1]).

Ce qui fait que souvent on n'aperçoit pas cette continuité, c'est que la conscience est formée de deux sortes d'états. Les uns sont plus ou moins stables, durables, on peut les contempler à loisir ; appelons-les « états substantifs ». Les autres sont essentiellement mobiles et fugitifs, ce sont les « états transitifs ». Les premiers correspondent aux sensations et aux images sensorielles, les seconds aux relations tant statiques que dynamiques. La marche de la pensée est essentiellement inconstante. Elle s'arrête aux états substantifs ; elle vole, au contraire, à travers les états transitifs. Ceux-ci ne sont que le passage d'un état substantif à un autre.

L'on comprend que si l'on peut observer facilement les états substantifs, on ne peut qu'entrevoir et deviner les états transitifs. Vouloir les arrêter pour les examiner, c'est nécessairement les détruire. Mais, si l'on admet qu'il existe des états de conscience, il faut nécessairement admettre que, de même que certains états correspondent aux objets perçus, d'autres états correspondent aux relations entre ces objets.

1) *Ibid.*, p. 206.

Ces états transitifs non seulement existent mais constituent même la portion la plus importante du courant de la conscience. C'est en eux que se trouvent les intentions qui dirigent la marche de la pensée ; c'est eux qui rendent compte des sens divers qu'une même image peut avoir. Chaque objet pensé est entouré de toute une frange formée d'états transitifs.

La conscience est continue, elle est une dans le temps, mais elle est une d'une autre manière encore. Un état de conscience n'est pas seulement uni et comme fondu avec ses prédécesseurs et ses successeurs, il est lui-même essentiellement un. Quelle que soit sa complexité, il n'est pas une collection, une mosaïque d'éléments, il est une unité véritable.

Cette unité des états de conscience, nous la retrouvons partout. Une sensation est une, quelque composés que puissent être les excitants qui la provoquent. Partant, on ne peut mesurer les sensations, comme a voulu le faire Fechner. Chaque sensation est un tout complet. Une sensation forte n'est pas une somme de sensations faibles, mais quelque chose de différent ; entre les deux il n'y a pas de commune mesure.

La perception est une unité, elle aussi. Sans doute, l'imagination y joue son rôle à côté de la perception : c'est ce qui explique les illusions, les erreurs. Mais le fait de conscience n'est pas formé de sensations et d'images simples juxtaposées ; c'est un véritable tout, une unité intime. Seulement ce tout résulte de l'action combinée des excitants présents et des excitants passés : c'est en ceci que consiste le rôle de l'imagination.

La pensée est une unité quelque complexe que puisse être l'objet qui y correspond. La pensée d'une armée est une seule pensée et non pas une collection d'idées d'individus. Supposons, pour prendre l'exemple de James, supposons que nous pensions : « Le jeu de cartes est sur la table » ; n'allons pas imaginer une collection d'idées, une

pour chacune des cartes, une pour la table, une pour chaque pied de la table. Chacune de ces idées ne connaîtrait que son objet particulier et rien des autres. Or nous connaissons l'ensemble, le jeu de cartes qui est sur la table; il faut donc une seule pensée qui saisisse cet ensemble.

Cette conception, qui fait des pensées complexes des combinaisons d'idées simples, n'a pas même de sens logiquement intelligible. « En effet, dans toutes les combinaisons que nous connaissons, ce ne sont pas les éléments qui se combinent mais bien leurs effets sur une réalité distincte d'eux. Si vous supprimez cette réalité-là, l'idée même de combinaison cesse d'avoir un sens intelligible »[1]). Dans le parallélogramme des forces ce ne sont pas les forces qui se combinent, mais leurs effets sur un seul mobile. De même les différents sons qui forment un accord ne se combinent pas eux-mêmes ; mais une oreille les perçoit en un tout. Supposez qu'à un objet complexe, formé d'un grand nombre d'éléments, correspondent une multitude d'idées distinctes. Ces idées ne peuvent se combiner pour former une seule pensée; elles restent forcément distinctes et séparées, sans combinaison possible. Il faut une pensée qui corresponde à l'ensemble et celle-ci ne peut en aucune façon être le produit de leur fusion, mais une autre pensée, de nature différente.

Bref, la conscience est un seul courant. Chaque état de conscience est essentiellement un, chacune de ces unités est intimement unie aux autres. Ce courant très étendu dans le temps, puisqu'il embrasse presque toute la vie, est, en même temps, très étroit ; chacune de ses pulsations ne saisit qu'un objet qui, il est vrai, peut être des plus complexes.

Ce courant de la conscience essentiellement mouvant et un, c'est l'idée fondamentale de la psychologie de James, et on voit qu'elle est radicalement opposée aux principes

1) *Ibid.*, p. 255.

des associationnistes, à ces éléments inertes et fixes qui peuvent reparaître dans la conscience et qui, en s'additionnant, en s'associant, forment les états complexes.

James signale encore deux autres caractères fondamentaux du courant de la conscience.

Chaque état de conscience appartient à un moi ; il est intimement uni aux autres états de conscience du même moi, mais, en même temps, il est rigoureusement séparé de tous les états de conscience appartenant à d'autres moi. Ce caractère personnel de la conscience est un fait primordial dont l'oubli fausserait complètement la description psychologique : on ne peut pas dire « il y a des sensations et des pensées », mais « je pense » et « je sens ».

Ce courant de la conscience qui est personnel, est également essentiellement actif. La conscience n'est pas passive, recevant toutes les sensations et les images que veulent bien lui fournir les excitants et les associations. En réalité, elle ne cesse de choisir : « penser c'est faire des sélections ». Dans un ensemble d'excitants identiques, nous en choisissons un certain nombre que nous mettons en relief et nous organisons l'ensemble. Qui plus est, nous ignorons complètement la majorité des excitants qui agissent sur nous, Nos organes sensoriels sont les premiers agents de cette sélection ; ils ne répondent qu'à un certain nombre d'excitants physiques. Parmi les sensations nous choisissons celles qui nous intéressent, c'est-à-dire celles qui sont belles ou utiles. Un même objet peut nous donner une infinité de perceptions diverses ; le moindre déplacement suffit à modifier les proportions et les formes apparentes ; de toutes ces perceptions possibles, nous en choisissons une que nous considérons comme la vraie forme, la vraie grandeur, la vraie couleur de l'objet. Chacun de nous choisit également les objets dont la réunion formera ce qu'il appelle son expérience, Raisonner consiste essentiellement à morceler un objet et à choisir parmi les parties celle qui mènera à la conclusion. Être bon artiste consiste à choisir

les détails voulus. Point de vie morale sans sélection, sélection des moyens et même sélection de la fin.

Insister sur ces caractères personnel et actif de la conscience est encore aller à l'encontre de la tendance des associationnistes.

De ces changements profonds dans les conceptions fondamentales de la nature même de la vie psychique, résultent plusieurs conséquences dont je voudrais signaler celles qui me paraissent particulièrement importantes.

Les phénomènes psychiques constituent des unités, les morceler en fragments, c'est les détruire. L'observation psychologique doit donc être différente de celle de la physique. Ici, on vise à découvrir de vrais éléments. En psychologie, il faut saisir l'ensemble d'une vue intuitive. Il n'y a donc pas à découvrir des éléments dont l'importance serait primordiale pour toute la psychologie, parce qu'ils constitueraient les matériaux que l'on retrouverait partout. Ce qui est primordial, c'est l'observation de l'ensemble. Les phénomènes complexes, il faut les observer dans leur originalité propre. N'allons donc pas nous imaginer que la connaissance des caractères et des lois des sensations nous permette de connaître d'emblée et par simple application les perceptions complexes. La perception est quelque chose d'original et d'un. Un phénomène complexe de pensée ne se réduit pas à des pensées plus simples et les lois qui régissent ces dernières ne valent pas pour les premières. La seule chose générale que l'on puisse découvrir, ce sont des analogies qui apparaissent lorsque l'on a étudié un certain nombre de phénomènes de complexité croissante. Ces analogies, on peut les considérer, si l'on veut, comme les grandes lois de la psychologie. Mais on comprend que ces lois n'auront nullement le caractère mécanique et rigide des lois physiques. Les plus générales de ces lois, ce sont les caractères d'unité, de continuité, de changement, etc. dont James fait les traits

fondamentaux de la conscience. En dehors de cela, il n'y a pas de véritable psychologie générale dont les principes serviraient à l'édification de psychologies spéciales et de psychologies appliquées. La pédagogie, par exemple, n'est pas une application de la psychologie, comme l'art de l'ingénieur est une application des principes de la mécanique et de la physique. C'est un point sur lequel James a insisté.

Comme les associationnistes, James s'intéresse à l'évolution psychique, mais cette évolution apparaît chez lui bien différente de ce qu'elle était chez eux. La vie consciente ne s'édifie pas au moyen de sensations simples qui, en s'additionnant, font apparaître des phénomènes de plus en plus complexes et font naître des facultés inexistantes précédemment. « La toute première sensation d'un enfant est pour lui le monde extérieur ; et l'univers tel qu'il arrive à le connaître plus tard, n'est qu'un développement de ce premier et très simple germe, enrichi d'apports ultérieurs du dehors et du dedans, et devenu si énorme, si complexe et si différencié que l'on ne peut plus se ressouvenir de son premier état. Comment, en effet, exprimer l'éveil muet d'une conscience à la présence d'un premier objet ? Et quel objet ! « Quelque chose là », ou simplement « ceci », ou moins encore — « ceci » risquant toujours d'être trop précis ; — la simple interjection de surprise « oh ! » serait sans doute plus adéquate à cette connaissance rudimentaire ; mais c'est une connaissance quand même et d'un objet où s'enveloppent déjà toutes les « catégories de l'entendement », fût-il la pure donnée d'une pure sensation. Extériorité, objectivité, unité, substantialité, causalité, il y a tout cela dans le plein sens où l'auront les objets et systèmes d'objets ultérieurs » [1]). « A coup sûr, ni l'« impression simple » de Hume, ni l'« idée simple » de Locke ne sont des données immédiates de l'expérience ; ce sont des abstractions tar-

1) *Ibid.*, p. 20.

dives. Ce que la vie nous présente dès le premier instant, ce sont des objets concrets, que d'une part nous pouvons relier au reste d'un univers avec lequel ils ont une vague continuité et qui les enveloppe dans l'espace et le temps, que d'autre part nous pouvons morceler et diviser en éléments intérieurs. C'est nous qui les morcelons, nous encore qui les relions. Leur connaissance est à ce prix ; et bien habile qui pourrait dire si nous usons ici de plus d'analyses que de synthèses. Cependant c'est la discrimination, et une discrimination raffinée, qui détermine les « sensations simples » élevées par l'associationnisme traditionnel à la dignité d'« éléments premiers » et au rôle de matériaux des constructions ultérieures » [1]).

Comme exemple concret, prenons le problème de l'espace. La conduite de l'enfant montre qu'il n'a qu'une perception fort vague et imprécise de l'étendue et de la distance des objets qui l'entourent. Pendant ses premières années, il apprend à apprécier ces grandeurs d'une manière de plus en plus précise. Nombre de psychologues ont cru que l'enfant créait l'espace ; qu'il n'avait primitivement que des sensations inétendues et que l'espace résultait de certaines combinaisons de ces éléments. Pour James le volume, l'étendue est une qualité primitive et commune de toutes les sensations. Il y a une « sensation primitive d'espace » d'où, par un travail de discrimination et de sélection, l'enfant tirera toutes ses connaissances et ses représentations spatiales ultérieures. La sensation primitive est étendue, sans doute, mais ne comporte ni divisions, ni directions, ni grandeurs, ni distances. Le travail de l'enfant consiste à diviser cette étendue en éléments distincts, en objets permanents et connus, à situer ces objets les uns par rapport aux autres, à les ordonner et à les mesurer.

Le problème de l'évolution psychique devient ainsi beaucoup plus modeste. On substitue au problème de

1) *Ibid.*, pp. 319-329.

l'origine des caractères des faits psychiques, le problème de leur évolution. Au lieu d'expliquer, de rendre compte de la naissance, on se borne à décrire le perfectionnement de quelque chose d'existant.

Les associationnistes, tout en s'intéressant beaucoup à l'évolution psychique, accordaient très peu de temps à l'observation de cette évolution. Cela se comprend. Ils s'intéressaient à l'origine des propriétés psychiques, origine dont ils pensaient rendre compte au moyen de la combinaison d'éléments primitifs. Il importait donc de rechercher et d'étudier ces premiers éléments et, pour ceci, l'observation des enfants ne peut être de grande utilité. Avant que les enfants puissent rendre compte de ce qui se passe en eux, leur évolution psychique est à peu près achevée. Les seules méthodes permettant la découverte des éléments sont l'analyse introspective que l'adulte instruit seul peut faire, et l'analyse physiologique des laboratoires.

James, abandonnant le problème des origines et le remplaçant par la description de l'évolution tout entière, dirige l'attention vers l'observation détaillée et suivie de tout le développement de l'enfant et de l'adolescent.

Une psychologie qui prétend réduire les phénomènes complexes en des éléments simples et rendre compte de la naissance de ces faits complexes au moyen de combinaisons d'éléments, doit facilement prendre une allure philosophique. Elle semble expliquer les phénomènes et montrer la vraie nature, la nature fondamentale de la vie psychique. Si l'on se borne à décrire les différents phénomènes et leur évolution, si l'on ne prétend pas faire une réduction du complexe au simple, on s'écarte nécessairement des problèmes philosophiques de la nature et de l'origine de la vie mentale. C'est ce que reconnut James au début de sa carrière de psychologue ; son ambition fut d'écrire une psychologie scientifique, c'est-à-dire admettant un certain nombre de postulats et se limitant à un domaine restreint du savoir. Plus tard, il est vrai, il ne se contenta plus de

ce but limité ; il prétendit donner une solution psychologique au problème de la connaissance.

La psychologie de James est donc une réaction contre la psychologie associationniste, mais c'est une réaction incomplète. Nous avons à montrer rapidement en quoi elle est incomplète et quelles conséquences résultent de là.

James conserve complètement l'associationnisme en physiologie. Le système nerveux est donc pour lui un ensemble d'éléments réunis par des connexions ; l'excitant en ébranle certains, cet ébranlement se transmet à d'autres fibres nerveuses unies aux premières originairement ou par l'effet de l'association. Le cerveau est, lui aussi, formé d'une collection d'éléments nerveux. Mais ici se produit un fait particulier. Il ne peut pénétrer dans le cerveau qu'un seul courant nerveux qui alors y occupe toute la place ; les autres ne peuvent pas ou ne peuvent guère entrer ; ils n'apparaissent qu'à la périphérie. Le courant principal, arrivé à son plein épanouissement, détermine l'idée dominante, les courants secondaires, ainsi que les courants naissants et mourants produisent la frange qui entoure l'idée.

A chaque changement dans l'activité cérébrale correspond un changement dans les phénomènes conscients. L'activité cérébrale est soumise à des lois rigides. Il semblerait donc résulter de là l'exclusion de toute liberté dans la vie psychique et même l'inutilité de cette vie réduite au rôle d'un pur épiphénomène sans action réelle. James ne peut accepter cette conséquence. S'il admet que l'ordre des faits de conscience est rigoureusement déterminé par l'activité cérébrale, il prétend que la durée de leur présence lui échappe, que cette durée est régie par l'attention et la liberté. Et ainsi la vie consciente a une action réelle sur la vie physique.

James se rend bien compte qu'il n'a pas résolu tout à fait le problème, qu'il n'est pas parvenu à accorder com-

plètement cette conception physiologique mécanique avec sa conception unitive de la vie consciente. Il n'y parvient, dit-il, qu'en considérant le cerveau comme une unité, comme un seul organe ; mais le cerveau n'est, pour la conception physiologique qu'il admet, qu'un mot, qu'un « substantif » ; l'élément nerveux est la réalité. Pour la vie psychique, c'est l'ensemble, le tout qui est la réalité, l'élément est une pure abstraction. « Ainsi donc à la réalité psychique semble « correspondre » une irréalité physique ; et à la réalité physique, une irréalité psychique : et nous voilà dans un abîme de perplexités » [1]).

La réaction de James contre l'associationnisme n'est pas incomplète seulement parce qu'elle ne s'étend pas aux processus physiologiques, elle est incomplète même dans le domaine propre de la psychologie.

On sait comment James rend compte des émotions. Suivant la conception habituelle des émotions, « nous percevrions d'abord l'objet qui les provoque ; puis, cette perception engendrerait dans l'âme une affection ou sentiment, qui serait l'émotion elle-même ; puis enfin, cette affection s'exprimerait dans le corps, en y déterminant des modifications organiques. Selon ma théorie, au contraire, ces modifications suivent immédiatement la perception ; et c'est la conscience que nous en avons, à mesure qu'elles se produisent, qui constitue l'émotion comme fait psychique » [2]).

Il semble que James revienne ici au principe et à la méthode des associationnistes. Un fait psychique complexe est considéré comme une somme d'éléments. L'émotion est une perception ou une idée plus un certain nombre de sensations organiques. Ce qu'il a si bien mis en lumière pour les sensations intenses irréductibles à une somme de sensations faibles, pour les idées complexes irréductibles à une

1) *Ibid.*, p. 618.
2) *Ibid.*, pp. 498-499.

collection d'idées simples, il semble l'oublier quand il parle des émotions. Une émotion ne constitue-t-elle pas également un tout qualitativement différent des autres faits psychiques ? Une idée ou une perception provoquant une émotion est, au point de vue psychologique, quelque chose de qualitativement différent de cette même idée ou perception sans émotion.

Voici le principal argument que James invoque à l'appui de sa théorie : « Essayez de vous représenter par l'imagination quelque forte émotion, puis tâchez d'éliminer de cette représentation toutes les sensations des symptômes corporels de l'émotion : vous verrez alors qu'il ne vous restera plus rien d'émotionnel dans la conscience, plus le moindre élément psychique qui puisse y donner corps à l'émotion proprement dite ; vous n'aurez plus devant vous qu'un état froid et neutre de perception intellectuelle » [1]).

Ce qui est vrai, c'est que toute émotion forte s'accompagne nécessairement de réactions corporelles. Aussi, il est impossible d'imaginer une émotion forte sans ses concomitants organiques. Ce que l'on fait, je crois, quand on veut se livrer à ce travail, c'est remplacer une idée douée d'une valeur émotive par une idée semblable mais froide. Le fait psychique que l'on obtient alors, est entièrement différent de l'idée émotive, il n'est pas le résultat d'une simple soustraction.

La même critique devrait, sans doute, être faite à l'égard de la conception de la volonté. James prétend que la décision volontaire est un simple phénomène d'attention. Vouloir c'est maintenir par l'attention une idée présente à la conscience, cette idée occupe alors à elle seule toute la conscience et la réaction qu'elle représente se déclanche naturellement en vertu de la loi idéo-motrice. Ici encore, il faudrait dire que la réaction volontaire n'est pas, au

1) *Ibid.*, p. 503.

point de vue psychologique, une représentation d'un mouvement plus certaines sensations résultant de l'exécution du mouvement, mais que c'est un phénomène un, qualitativement différent de la simple représentation idéale du même mouvement.

Bref, la psychologie de James est une réaction mais une réaction incomplète contre la psychologie associationniste. Elle ouvre la voie à des réactions plus complètes, notamment à la « Gestalttheorie ». Cette doctrine née tout récemment en Allemagne, prend une importance de premier ordre, faisant de nombreux adeptes et trouvant des applications de ses principes dans tous les domaines de la psychologie. Elle est développée principalement par Wertheimer, Koffka et Köhler. Elle constitue une réaction radicale contre l'associationnisme. Tout fait psychique est une « forme », un tout qualitativement différent des autres ; cela est vrai d'une sensation, d'une perception, d'une idée, d'un vouloir, d'une émotion. Cette unité se retrouve aussi dans l'organisme physiologique et, par conséquent, disparaît la difficulté que rencontrait James lorsqu'il voulait accorder le psychique avec le physique. Cette psychologie est expérimentale ; son ambition n'est pas philosophique, tournée vers l'explication de la nature profonde des choses ; elle veut décrire les phénomènes psychiques et pour cela elle emploie l'expérimentation et l'observation scientifique. Seulement cette observation tâche de saisir l'aspect total de chaque phénomène, l'évolution de cet aspect total ; elle ne vise nullement à les fractionner en éléments.

Ne simplifions pas trop la marche des idées. James prépare la voie à la *Gestalttheorie*, mais il n'en est pas l'origine. La *Gestalttheorie*, en effet, est née de l'étude expérimentale de la perception et les caractères d'unité découverts dans ce domaine ont été successivement utilisés ailleurs.

D'autre part, James n'est pas seul à avoir réagi contre

l'associationnisme. Pour ne citer que deux noms, que l'on songe à Bergson et à l'école de Wurzbourg.

Enfin ne croyons pas que l'associationnisme n'existe plus aujourd'hui. Il est encore représenté par des auteurs de premier ordre et des auteurs qui font école ; je citerai Titchener et Thorndike.

ARTHUR FAUVILLE.

XVII

LE DOUTE INITIAL DE L'ÉPISTÉMOLOGIE

Un philosophe français exprimait naguères d'une façon suggestive ce qu'est, selon lui, l'issue du doute cartésien. « Descartes, écrivait-il, s'est mis dans l'état d'un homme qui, par crainte de s'égarer, se serait coupé les deux jambes. Il ne peut plus faire un seul pas ».

Cette définitive impuissance tiendrait-elle au principe même de la méthode ou bien à l'application que Descartes en a faite ? Est-ce le doute comme tel qui l'engendre, ou peut-être une certaine manière de l'entendre, telle imprudence dans le maniement d'un instrument dangereux mais indispensable ? Beaucoup ont cru trouver dans un certain doute le point de départ obligé de la réflexion critique. Aujourd'hui cette position avancée paraît pleine de dangers : l'occuper dès le début de l'action contre le scepticisme serait se couper bénévolement toute communication avec la vérité, toute possibilité de repli sur des positions plus sûres ; bref, à douter – selon qu'on le voulait jadis — on se livrerait, pieds et poings liés, au scepticisme. Et que l'on ne distingue pas entre doute positif et doute négatif ; c'est la prétendue indétermination de l'esprit qui est funeste, peu importent les raisons qu'on en donne. Il faut même aller plus loin et interdire le doute fictif ; la fiction ne serait pas moins périlleuse ici que la réalité. En deux mots : qui aborde le problème critique ne doit ni ne peut

admettre ni feindre un doute quelconque sur la valeur des principes ou celle de l'intelligence [1]).

Quel que soit le talent, avec lequel ces idées sont présentées, quelque imposant que soit le cortège des autorités qu'elles peuvent invoquer, elles suscitent le contrôle de la réflexion et peut-être celui de la contradiction. Sans prétendre rien dire qui ne l'ait déjà été de façon ou d'autre, ne pourrait-on pas essayer de fixer, en face d'une thèse aussi nettement formulée, ce qu'un autre point de vue y opposerait et par quoi l'on croirait échapper aux alternatives de dilemmes menaçants ? Qu'on ne voie donc point ici un essai de « réfutation », mais un simple effort de « confrontation ».

*
* *

Parmi les éléments qui contribuent à fixer le point de vue sommairement esquissé ci-dessus, l'un des principaux est le refus d'admettre la distinction entre certitude spontanée et certitude réfléchie. Il est pourtant un fait qui paraît étayer cette distinction : c'est l'erreur.

De l'erreur on ne dit mot ; il semble cependant que la pensée de l'erreur soit à la racine de toute critique et aussi de tout scepticisme. On reconnaît que le scepticisme n'est pas une chimère créée par des historiens malhabiles à saisir les nuances de la pensée ; il faut s'en occuper et le confondre. Mais le scepticisme est sorti toujours d'un choc d'idées paraissant incompatibles. Le oui et le non s'affrontent à propos du même objet et, dans l'incapacité où l'on est de les concilier ou de sacrifier l'un à l'autre, on décide qu'ils se valent : tout est relatif, l'homme est la mesure de toutes choses. On s'évade de l'erreur en proclamant qu'il n'y a pas de vérité ! Le scepticisme semble

1) Ch. Boyer, *Pourquoi et comment s'occuper du scepticisme ? Rev. de Phil.*, 1925, pp. 225 à 245.

n'être au fond qu'une phobie de l'erreur, phobie impuissante à se guérir elle-même.

Cela étant, on pourrait se demander s'il y a vrai bénéfice à séparer la position du problème critique de ses antécédents réels. Ne donnerait-on pas facilement l'impression que l'on cherche à substituer un problème plus ou moins artificiel à celui qui sort de la réalité des consciences, voire un problème dont les termes conduiraient tout droit à la solution secrètement désirée et que l'on y préformerait ? C'est là, il est vrai, simple question d'opportunité. Une autre question se pose qui porte sur le fond. On veut « réduire à néant » la distinction entre certitude spontanée et certitude réfléchie. Le rejet de cette distinction a pour conséquence de lier indissolublement certitude et vérité. Il semble qu'on méconnaisse ainsi le plus patent des faits : l'erreur.

La certitude est si peu liée nécessairement à la vérité que, sans certitude, il n'y a pas d'erreur. Le doute l'exclut, puisqu'il est indétermination, c'est-à-dire absence de jugement, et que le jugement seul peut être faux. L'opinion peut en être entachée : mais ce ne sera, si l'on peut ainsi parler, qu'une demi-erreur. Qui, par crainte de l'erreur, n'affirme que moyennant réserves, évite l'erreur pour autant. Celui-là seul qui affirme ou nie sans aucune crainte de se tromper, peut se tromper pleinement. Sans doute, nos certitudes présentent des nuances, des colorations diverses. C'est que la certitude qui est essentiellement état de l'intelligence n'est pas isolable du reste de la vie consciente. Ce n'est pas mon intelligence qui est certaine, *je* suis certain. C'est dire qu'il se fait une synthèse d'éléments intellectuels et d'éléments affectifs, synthèse qui constitue *ma* certitude. N'empêche qu'à prendre les certitudes comme telles, rien ne les différencie. Au demeurant, si quelque chose me signalait en certaines d'entre elles leur liaison avec un jugement faux, il n'y aurait plus d'erreur car, savoir que l'on se trompe, c'est ne se tromper pas. L'erreur est donc bien inséparable

de la certitude, la certitude comme telle n'est pas garante de la vérité du jugement auquel elle s'attache.

S'il en est ainsi, une réflexion s'impose qui infirmera peut-être des certitudes données, en raffermira d'autres, leurs motifs ayant reçu de la réflexion clarté et distinction. Certitude spontanée et certitude réfléchie répondent aux deux moments par où passe telle certitude que l'on a été conduit à éprouver.

On ne conteste donc pas que, dès l'éveil de sa raison, l'homme ait des certitudes; on ne dit pas que les jugements auxquels elles s'attachent « n'apprennent rien de ce qui est », mais que, à considérer ces certitudes en elles-mêmes, comme certitudes, elles ne constituent pas pour le jugement une garantie infaillible de vérité.

Mais n'est-ce pas défigurer l'exercice spontané de la raison, que de se le représenter comme une sorte de mécanisme irrationnel ? Ne serait-ce pas, en d'autres mots, séparer artificiellement certitude et jugement, disjoindre violemment l'adhésion ferme, de son objet et de ses motifs ?

Il en irait de la sorte si l'on faisait de la certitude spontanée une certitude aveugle. Mais il n'en est rien : elle a des motifs ; seulement ils baignent dans une sorte de nébulosité, leurs contours sont indécis. La réflexion aura pour but de dissiper les brumes qu'auront peut-être épaissies les objections, de mettre en pleine lumière ce qui demeurait dans la pénombre. La certitude qui sortira de cette réflexion ne pourra plus être suspectée sous prétexte que l'erreur dans le jugement peut voisiner avec la certitude qui s'y attache : cette possibilité est désormais écartée pour ce jugement dont l'objectivité est devenue parfaitement consciente et claire.

La distinction entre certitude spontanée et certitude réfléchie était condamnée principalement à raison des conséquences fâcheuses auxquelles elle paraît aboutir. Si l'on pense que cette distinction doit être maintenue, il faut se demander si elle crée, de fait, les embarras que l'on redoute.

La distinction en question aboutit logiquement à placer le doute au seuil de la critique. « D'une manière générale, le problème critique est posé par le fait de certitudes présumées et puis reconnues illégitimes... L'esprit se reposait dans une affirmation quand il a été tout à coup tiré de cette quiétude par une constatation brutale ; il s'était trompé. Le voilà meurtri, étonné, troublé, une crainte le saisit, qui porte sur toute certitude » [1]). Bref, c'est le doute. Mais, objecte-t-on, le doute — positif ou négatif — suppose logiquement l'adhésion ferme à plusieurs propositions et d'autre part, il me cloue sur place. Ses antécédents le contredisent en quelque manière, ses conséquences trahissent les intentions de ceux qui le préconisent ; incohérence et scepticisme : tel est-il en lui-même, tel est son fruit.

En effet « à qui possède la science, de quel droit demanderait-on d'y renoncer » ? Et puis, pour montrer que le doute s'impose comme attitude initiale, on parle de vérité et d'erreur. « Mais cela suppose que nous savons, vous et moi, ce que sont la vérité et l'erreur, que l'une n'est point l'autre, que la vérité ne peut s'accorder avec la contradiction, qu'elle a ses exigences et postule des conditions. Ne parlez donc plus de doute obligatoire puisque vous auriez besoin, pour me persuader, que j'adhère fermement à tant de choses » [2]).

Ne voit-on pas cependant, que l'adhésion ici exploitée est l'adhésion spontanée que tout esprit accorde à certains jugements ? Tout homme a les idées de vérité et d'erreur et donne son assentiment aux premiers principes qui, lui interdisant d'identifier l'être et le non-être, l'empêchent d'identifier vérité et erreur. Les distinguer, montrer où conduit le conflit certitude-erreur, ne suppose pas que l'on *sache* ce que sont vérité et erreur, c'est-à-dire que l'on en ait une conception scientifiquement établie, qui en

1) P. Gény, *La nouvelle critériologie. Rev. de Phil.*, 1909, p. 243.
2) Ch. Boyer, *Art. cit.*, p. 235.

ait déterminé méthodiquement la nature, les exigences et les conditions. C'est sur le plan de la certitude spontanée que l'on se meut, c'est là que germe le doute, c'est là qu'il s'étend. Il faut pour cela non une théorie mais une idée de la vérité, cette idée dût-elle se révéler dans la suite — en vertu de la réflexion — inadéquate ou même fausse.

Mais, insiste-t-on, passer de la certitude spontanée à la certitude réfléchie constitue un certain processus ; la façon de le conduire doit être fixée d'avance, il y a une question de méthode. Or, les principes — auxquels s'attachent des certitudes spontanées — sont la lumière qui éclaire tout processus de pensée, y compris celui qui aboutira à la certitude réfléchie et celui-là même qui fixera la méthode à suivre. Dès lors, douter des principes, c'est se réduire à l'impuissance d'ébaucher non seulement une solution, mais une méthode, puisqu'on ne pourra l'élaborer qu'au moyen des principes mêmes qu'elle doit aider à justifier. Bref, on trace une sorte de cercle vicieux où serait enfermé quiconque débuterait par le doute au sujet des principes.

Ce cercle, on peut le briser. Tout d'abord, un doute au sujet des principes n'implique pas plus que le doute au sujet de la valeur de l'intelligence la nécessité ultérieure d'en faire une démonstration. C'est ce qu'il faut opposer au raisonnement de Jouffroy. « Nous ne pouvons rien démontrer qu'avec notre intelligence : or, notre intelligence ne peut être reçue à démontrer la véracité de notre intelligence ». Ce raisonnement postule que rien ne peut être connu avec certitude que par démonstration.

Aussi bien, n'est-ce pas sur ce point que l'on insiste; on incrimine la prétention d'établir, au moyen des principes dont on doute, les préambules d'une solution ferme. On se trouve de fait ici en présence d'une situation exceptionnelle parce que c'est la connaissance elle-même qui est en question. Mais pourquoi ne dénouerait-on pas une situation exceptionnelle par des moyens d'exception ? Cela paraît possible sans impliquer de cercle vicieux. L'exercice spon-

tané de la raison me met en possession de certaines données — les principes notamment. Je les prends pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour des jugements auxquels s'attache la certitude spontanée. Je sais les réserves que cela appelle ; mais comme je n'ai point autre chose à ma disposition, j'essaie. Je fixe la méthode, j'en use, j'aboutis. Ma méthode m'impose une première démarche : justification des principes. J'ai établi au préalable qu'il ne peut être question d'une démonstration, mais d'une réflexion. Il s'agit, comme disait M. Schiller, « d'aller tout simplement aux opérations de la connaissance effective ». Je le fais en m'efforçant d'aiguiser mon pouvoir de réflexion, et je prends clairement et distinctement conscience de l'objectivité des principes. Il y a de fait une nécessité qui pèse sur mon esprit, l'enchaîne et spécifie mon jugement ; cette nécessité émane de l'objet ; à mesure que j'en dégage la structure intelligible, il se fait plus manifestement prenant, c'est bien lui qui subjugue mon intelligence. Mais, saisir cela, c'est prendre conscience de l'objectivité et en même temps de l'aptitude à juger en conformité avec l'objet.

On dira : tout cela demeure suspect parce que les antécédents le sont. Je répondrai : les antécédents sont désormais certains parce que ceci l'est. Le terme « antécédent » ne désigne pas en l'occurrence, ce que les logiciens entendent par là ; sinon le cercle vicieux serait par trop manifeste. En réalité, la prise de conscience claire et distincte de l'objectivité est, comme opération, indépendante des préambules méthodiques. Aboutissant à la justification des principes [1]), elle a, par là, un effet rétroactif.

La méthode est désormais légitimée : elle a, en effet, été élaborée à la lumière des principes qui ont une valeur objective. Au moment où je l'élaborais je n'en avais pas de

1) En affirmant ici, sans plus, que la réflexion aboutit à la justification des principes, on ne veut pas prétendre que le problème de l'objectivité, tel qu'on l'a indiqué, soit le seul qui se pose.

certitude réfléchie, mais n'importe, cette valeur n'en était pas moins réelle — je le sais maintenant — donnant en fait une portée définitive à une méthode qui, pour moi, n'avait qu'une valeur peut-être provisoire.

On n'a donc pas admis d'abord des vérités « qui n'apprennent rien de ce qui est ». Ayant reconnu la disjonction possible de la vérité et de la certitude spontanée, on s'est abstenu de se prononcer avant réflexion clarifiante. Il n'y a là aucune négation positive, mais simple abstention n'offrant aucun symptôme de ce que quelqu'un a appelé naguères « la frénésie du doute » : on y doit voir la conscience calme des conséquences logiques d'un fait. On concéderait d'ailleurs volontiers que si l'abstention s'impose, il y a pourtant une présomption pragmatique pour les vérités en face desquelles on s'abstient.

On ne néglige pas davantage « l'intuition naturelle pour courir après des réflexions et des déductions laborieusement ordonnées ». On veut simplement porter le plein jour là où il peut y avoir de l'obscur et du confus. Ce n'est pas « ingratitude à l'égard de notre nature dont nous refusons d'apprécier les dons spontanés pour leur chercher des suppléments de notre façon ». C'est, au contraire, reconnaissance et utilisation de tout ce qu'elle nous offre de ressources pour atteindre l'idéal de connaissance claire, distincte et ferme auquel nous aspirons.

Il appert de tout cela enfin, qu'on ne recherche pas un jugement dont la valeur serait « plus grande que celle de ces jugements dont la valeur n'est pas reconnue ». La réflexion, telle qu'on la conçoit ici, n'aboutit pas à trouver d'autres vérités, ni à conférer au jugement une valeur qu'il n'avait pas ; elle reconnaît explicitement ce qui était déjà, mais n'était aperçu que plus ou moins confusément. Ce qui s'est modifié, sans toutefois changer de nature, c'est la certitude. Si la certitude n'est pas toujours jointe à la vérité, je sais désormais que pour ce qui est des principes, elle est en fait jointe à l'objectivité du jugement. Je le sais pour

avoir saisi cette objectivité distinctement, pour l'avoir saisie de façon qu'il est désormais impossible de troubler ma quiétude. Les objections ne peuvent plus obnubiler cette lumière : en affirmant les principes je ne cède pas à une nécessité qui s'enracinerait en ma nature et me ferait affirmer indépendamment d'exigences objectives, je juge sous l'influx de l'objet et en conformité avec lui.

Mais, insiste-t-on, cette réflexion à laquelle vous faites appel et dont vous confiez la tâche à la pensée philosophique, elle est déjà faite, elle l'est antérieurement à toute démarche philosophique, elle l'est comme « essentielle à toute connaissance intellectuelle ». Cette réflexion est la condition même de la vérité. En effet, nous ne possédons la vérité que si nous savons que nous pensons juste. « Une vérité n'existe pour nous et par suite n'est vraiment une vérité que si elle est saisie comme telle... Si donc nous connaissons une vérité, c'est que nous nous sommes saisis comme un pouvoir de connaître, et cela non point à la suite de réflexions étudiées, mais dans l'acte même de notre affirmation. Notre jugement, en même temps qu'il portait sur l'objet connu, portait aussi sur nous-mêmes ; il consistait précisément à prononcer que ce que nous avions appréhendé appartenait à l'objet, que l'acte par lequel nous l'avions appréhendé était un acte de connaissance, et qu'il procédait donc d'une faculté apte à connaître. Dans le jugement, l'intelligence, outre son objet, s'atteint elle-même ». La réflexion dont on parle est donc une sorte de transparence de l'intelligence à elle-même, transparence en laquelle elle se saisit dans l'acte direct de connaître. Elle juge son jugement en même temps qu'elle le fait et, par là, juge d'elle-même comme principe de ce jugement. Sans doute, voit-on ici la raison profonde de rejeter la distinction entre certitude spontanée et certitude réfléchie : toute certitude serait réfléchie. D'où il faudrait conclure que « les réflexions du philosophe ne peuvent avoir pour but de reviser cette réflexion naturelle, de soi évidemment infaillible et qui

satisfait à toute exigence raisonnable, puisqu'elle est une saisie de la valeur de l'intelligence ».

Cette saisie ne pourrait-elle pourtant pas être confuse et, en quelque manière, implicite ? A ce titre elle appellerait une réflexion ultérieure. Car enfin, dans l'acte de connaître le sujet est tout entier tendu vers l'objet. Cela est si vrai que, dans la simple appréhension, l'esprit ne remarque même pas l'abstraction ; il y faut une réflexion ultérieure et une confrontation du concept et de l'intuition sensible. Les conditions du jugement sont autres : ici il n'y a plus simple présence, puisque tout jugement est synthèse d'aspects séparés par l'intelligence et qu'elle pose comme s'identifiant dans l'objet. Elle vise consciemment à se conformer à l'objet et les motifs du jugement tendent à assurer cette conformité. Mais il peut se faire que certains motifs soient déterminants bien qu'il ne soient point aperçus avec toute la clarté possible. La preuve en est que, de fait, ils peuvent être clarifiés.

Aussi bien, faut-il revenir au fait de l'erreur. L'erreur, au sens plein de ce mot, est toujours liée à la certitude. D'autre part, me dire certain d'une chose, c'est non seulement qualifier mon état d'esprit, mais aussi — et surtout — le jugement auquel il est relatif : ce jugement est objectif et vrai. Si maintenant la réflexion est connaturelle à tout acte de l'intelligence, elle a accompagné ce jugement que je suppose faux. En quoi donc cette réflexion exclurait-elle toute démarche ultérieure ? Qu'on dise que, malgré tout, l'intelligence s'est saisie comme tendant à la conformité avec l'objet ; soit. Il n'en reste pas moins vrai qu'elle ne l'a pas atteinte et que, se trouvant déterminée *ad unum*, elle croit pourtant l'avoir atteinte. C'est ce fait qui réclame la réflexion du philosophe.

*
* *

Si le doute est de mise au seuil de l'épistémologie, comment se définit-il ?

Les auteurs qui voulaient que le doute fût l'état initial de l'intelligence vis-à-vis du problème critique, ne le conçurent pas tous de la même manière. Il ne s'agira pas de faire ici un exposé complet de leurs divergences ; on visera un point bien défini : la fiction du doute.

On a dit d'abord : le doute initial doit être méthodique ou fictif, et l'on faisait de ces deux termes des synonymes. On s'est efforcé alors de préciser l'opposition entre doute réel et doute méthodique : celui-ci est formellement dépendant de la volonté tandis que le premier ne l'est pas. Mais c'est là, ajoutait-on, une différence extrinsèque. Considérés en ce qui leur est intrinsèque, ils diffèrent comme un état simple diffère d'un état complexe. Dans le doute réel l'état intellectuel est simple : on doute ; dans le doute méthodique ou fictif, il est complexe : on est certain, mais on se comporte comme si l'on doutait [1]).

L'identification du doute méthodique et du doute fictif a soulevé des objections. Tout doute fictif n'est pas méthodique et tout doute méthodique n'est pas fictif. Les deux termes ne sont donc pas convertibles [2]).

Il est évident que tout doute fictif n'est pas méthodique : on peut jouer la fiction du doute pour toutes sortes de raisons qui n'ont rien à voir avec une préoccupation scientifique quelconque. Cette feinte constituera toujours un moyen ordonné à une fin, elle ne sera pas toujours une méthode.

D'autre part, tout doute méthodique n'est pas fictif, bien que, le plus souvent, il le soit. Fictif, il l'est dans les questions particulières et cela à la faveur d'une sorte de dédoublement.

Je puis me comporter comme si je doutais de l'existence de Dieu, faute d'en avoir vu la preuve métaphysique, et

1) Mercier. *Critériologie générale*, 5e édit., p. 69.

2) Sentroul, *Doute méthodique et doute fictif. Rev. Sc. phil. et théol.*, 1909, p. 435.

pourtant n'en pas douter, étant donné le consentement universel, les exigences de la moralité ou telle autre raison que l'on pourra supposer. Cet état est possible, parce que, en l'homme qui est certain, le métaphysicien se double d'un historien ou d'un moraliste. Mais au seuil de l'épistémologie il n'en va pas de même, car ce qui est en question, ce n'est pas la valeur de telle certitude, mais la certitude et la vérité comme telles. Ici le doute ne peut être fictif, il est et doit être réel. On admet donc toujours le doute fictif, mais on l'écarte des préambules de l'épistémologie.

Ne serait-ce pas faire chose utile que de le rayer tout de bon du rôle des concepts philosophiques ?

Qu'est en effet le doute fictif ? C'est un doute qui n'en est pas un ; à vrai dire, ce n'est pas un doute, ni un état d'esprit, mais une attitude semblable à celle que provoque le doute. Raisonner, c'est se comporter comme quelqu'un qui doute et veut sortir de cet état ; ce n'est pas s'y trouver. Pas de doute par conséquent, mais une façon de faire qui, en général, dénote le doute. Comment alors interpréter ce que l'on appelait la fiction du doute dans les questions particulières ?

Reprenons l'exemple de tantôt. Je suis certain de l'existence de Dieu et je l'affirme, parce que, à mes yeux, l'ordre moral tout entier en dépend. Mais je ne connais pas les raisons métaphysiques d'affirmer Dieu. Cela étant, je m'abstiens d'affirmer pour autant que mon assertion devrait découler de ces raisons que j'ignore. Cette abstention répond à la notion du doute négatif réel : on s'abstient réellement de se prononcer pour des raisons métaphysiques. Ce doute ne porte donc pas sur la vérité considérée absolument, mais sur cette vérité considérée comme susceptible d'être établie par telle catégorie de raisons. Il y a donc doute négatif réel coexistant avec la certitude, ce qui n'est pas contradictoire, puisque ces états, relatifs à une même proposition, le sont sous des rapports différents.

Ce n'est que moyennant d'admettre cette coexistence, que

l'on peut parler, comme on le faisait tantôt, d'état complexe. Car comment une certitude — état d'esprit — se doublant d'une attitude étrangère en son essence à l'ordre de la certitude ou du doute, constituerait-elle un état complexe ? Etre certain mais raisonner comme si on ne l'était pas, c'est être certain purement et simplement.

Réel et négatif dans les questions particulières, le doute le sera aussi au début de la critique. Il constituera donc une expectative et, comme on l'a dit, une « expectative méthodique ». L'abstention pourra être aussi courte que l'on voudra, elle doit être et être réelle, car, pour les motifs que l'on a dits plus haut, il semble bien difficile d'admettre que l'on se trouve « devant une question résolue ».

Mais l'idée de méthode scientifique implique mise en œuvre volontaire d'un procédé de nature à assurer un développement de la science, en quelque direction que ce soit. Le doute méthodique semble par conséquent inclure un élément volontaire. Peut-il donc être à la fois réel et volontaire ? Assurément ; aussi ne poserions-nous pas comme distinguant doute réel et doute méthodique — nous n'avons plus à nous occuper du doute fictif — leur indépendance ou leur dépendance respective vis-à-vis de la volonté. L'expectative est ici dans la logique des choses, mais ce qui, logiquement, devrait être n'est pas pour autant. Il est bien des états d'esprit qui devraient se trouver en nous mais qui ne nous étant pas naturels, doivent être voulus. Le doute négatif universel en est ; la volonté viendra ici au secours de la logique et cette dépendance du doute vis-à-vis du vouloir, loin de compromettre sa réalité, l'y appuiera.

J. Henry.

XVIII

APRÈS LE CONGRÈS THOMISTE

—

LA DISCUSSION SUR LE RÉALISME

Nous venons de recevoir les *Acta* du Congrès thomiste de mai dernier, dont la Revue a donné déjà un compte rendu d'ensemble. Il ne sera pas sans intérêt de revenir, à l'aide de ce document qui ravive et précise les souvenirs, sur certains points de la discussion. Pour notre part, nous voudrions relever quelques remarques qui furent faites au sujet de la saisie immédiate du réel par nos facultés cognitives.

Il ne s'agit pas, sans doute, en matière de métaphysique, de compter les suffrages. Nul n'a rêvé de faire voter le Congrès thomiste. Nous avons eu cependant l'impression très nette que l'affirmation du réalisme immédiat trouvait, dans la salle de l'*Arco della Pace*, une atmosphère sympathique. Cette impression est confirmée par les *Acta*. Nous n'essayerons pas de dénombrer les adhésions. Après le P. Gény, dont le tragique destin nous laisse de si profonds regrets ; après le P. Garrigou-Lagrange, le P. Szabo et le P. Hugon du Collège angélique, le P. De Munnynck de l'Université de Fribourg ; après le chanoine De Hove de l'Université catholique de Lille, Mgr Masnovo de l'Université catholique de Milan, M. Kuraïtis de l'Université de Kovno ; après le P. Schaaf et le P. Boyer de l'Université grégorienne, qui tous exprimèrent un avis formel en faveur du réalisme immédiat, il y aurait à énumérer plusieurs membres encore dont l'attention s'est plutôt portée sur d'autres points. Mais il y eut aussi quelques divergences ; ce sont celles-ci qu'il paraît surtout instructif de signaler.

Avec une éloquence véhémente, le P. de la Taille s'est élevé contre l'idée d'une saisie immédiate du réel ; il y trouve une énormité contre laquelle son bon sens proteste. Je cite l'excellent résumé des secrétaires du Congrès : « Intellectus directe, nullo

mediante elemento psychologico, rem externam attingeret. Sic, v. g. quum dico : Equus currit, attingerem ipsum cursum equi, ipsum equum currentem. Hoc autem est enorme ! Terminus immediatus cognitionis est *intentio intellecta*, cujus esse est intelligi. Ita S. Thomas ; ita et Philosophus, juxta quem intellectus non egreditur foras ». Le regretté P. Gény, objet immédiat de cette sortie assez vive, répondit aussitôt : « Serenus admitto illam « enormitatem », scl. mentem, quae judicat equum currere, apprehendere immediate ipsum cursum equi, seu ipsum equum currentem ».

Il y avait, nous semblait-il, dans l'objection du P. de la Taille, un mélange du point de vue ontologique et du point de vue proprement épistémologique, qui nous paraît primordial dans la théorie de la connaissance. Si l'on demande comment il se fait que notre intelligence atteigne les réalités, il faut évidemment chercher la réponse dans un intermédiaire psychologique. Mais avant que cette question ne se pose, il s'agit de savoir si, oui ou non, des réalités sont présentes à l'esprit. On fait donc une analyse des contenus objectifs présents à la conscience. Y trouve-t-on le réel ? Y trouve-t-on au contraire, un autre terme, représentant le réel, mais ne le présentant pas ? Si on s'arrête à la seconde alternative, il semble bien que nous ne connaîtrons jamais le réel : il nous fuira toujours, derrière des intermédiaires sans cesse renaissants. Dès lors la question ontologique ne se pose plus : l'esprit ne saisit que ses propres modalités, cela ne fait pas de difficulté. Le seul problème qui subsiste est de savoir à quel titre on peut encore affirmer que l'esprit n'est pas seul et qu'il y a, distinctes de lui, d'autres réalités. Que si l'on s'arrête à la première alternative, le réel est donné d'emblée, l'idéalisme est exclu, mais il s'agit alors d'expliquer comment le réel est présent à l'activité immanente de l'esprit. On arrivera ainsi à la notion de présence intentionnelle, et il faudra que cette notion se construise de manière à respecter les données primordiales qui précèdent la question même à laquelle elle répond.

N'est-ce pas la voie inverse que suit le P. de la Taille ? L'intermédiaire intentionnel est en moi, c'est donc lui, d'abord que je connais. Le point de départ ontologique de la connaissance intellectuelle, c'est l'activité immanente par laquelle je connais. Dès qu'elle existe, je connais l'objet. Mais elle est constituée par la présence d'un terme immanent, c'est donc ce terme immanent qui est d'abord connu : « Quomodo aliquid proferrem intelligibiliter quin cognoscerem ? Nisi forte nesciat intellectus quid sibi dicat ? Sibi autem aliquid dicere de re, hoc est rem cognoscere ».

Mais on ne peut s'en tenir à cette position, il faut que, de quelque

façon, la chose aussi soit présente. Au cours de la discussion, les explications que donne le P. de la Taille en viennent à le reconnaître. Mais alors comment la chose est-elle atteinte ? « Intentio intellecta, seu verbum mentale, est illud quod primo et per se est intellectum et in quo cognito aliud cognoscitur. Sic cognitio intellectualis de re externa est aliquo vero sensu mediata, videlicet per medium psychologicum, non quidem per medium *ex quo*, sed per medium *in quo :* res enim et verbum non duplici sed *unico* cognoscuntur actu ». Telle est la réponse du P. de la Taille et chaque fois qu'on insistera pour savoir comment les choses sont présentes, il répétera « Eodem motu intellectionis cognoscitur verbum et res quae dicitur in verbo. Simul ac videtur speculum perfectum et adaequatum, etiam objectum in speculo una videtur ».

Aussitôt nous voilà ramenés de l'ontologie à l'analyse des contenus objectivement présents à la conscience. En effet l'exemple dont le P. de la Taille illustre sa pensée semble plutôt prouver contre sa thèse. Quand le miroir est « perfectum et adaequatum » on ne le voit plus, on voit directement et seulement la chose qu'il reflète. La connaissance ne s'arrête pas à cet intermédiaire. Si, répond le P. de la Taille, « etiam fretus testimonio conscientiae, puto me directe et per prius percipere verbum ». En somme, la chose est présente, mais pas d'emblée. Il ne s'agit plus d'exclure la saisie du réel et d'urger l'immanence de l'intellect « qui non egreditur foras ». Il s'agit seulement d'affirmer la priorité objective du verbum.

Mais comment ce terme psychologique peut-il dès lors conduire le sujet à la connaissance des choses. Il contient une relation essentielle aux choses. Soit, comment cette relation apparaît-elle ? Ici une note nouvelle vient compléter la pensée du P. de la Taille : « Res praesens fit, propter relationem essentialem quae verbo inest ad ipsam, et quatenus verbum continuatur ad rem per phantasma, ergo indirecte et per posterius ».

C'est à ce moment que M. De Hove intervient et pose une question qui va éclaircir le débat. De quoi s'agit-il au juste, est-ce de la simple appréhension ou du jugement ? « Sermo fuit solum de judicio », répond le P. de la Taille, et il ajoute : « Dubitari etiam posset utrum in simplici apprehensione formetur verbum ».

Cependant, n'y a-t-il pas, dès la simple appréhension une connaissance intellectuelle des choses ? Donc cette connaissance précède la formation du verbum. Donc elle se termine directement à l'objet.

La discussion se poursuit et nous obtenons encore cette déclaration : « In judicio jam aliqua invenitur reflexio spontanea super

naturam actus intellectualis et ordinem ejus ad phantasma, et per phantasma ad rem ».

Ceci nous paraît rendre un son très semblable à des choses que nous avons assez longuement exposées nous-mêmes. Mais précisément nous avons toujours pensé que cette réflexion n'était possible que si l'intelligence saisissait la chose elle-même directement. Il est bien difficile, sans cela, de comprendre comment, ne saisissant d'abord que le verbe mental, je pourrais ensuite saisir une relation de ce verbe à la chose. Au surplus, ne faut-il pas remarquer, comme nous l'avons fait, que la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible ne sont pas des opérations isolées l'une de l'autre par je ne sais quelles cloisons étanches ? C'est l'homme qui connaît, à la fois par l'intelligence et les sens, une réalité qui est à la fois intelligible et sensible. Certains problèmes ne résultent-ils pas du découpage qu'une analyse, — assurément utile mais dont on oublie le rôle méthodique et provisoire, — fait subir à cette unité vivante.

Une autre difficulté a été répétée par plusieurs thomistes de langue allemande, le P. Fröbes, le P. Lehmann, le P. Przywara. Ils ont l'impression que la thèse du réalisme immédiat s'arrête à la description psychologique de la connaissance. Ils reconnaissent que cette description est exacte. Je cite, d'après le compte rendu analytique, les paroles de l'éminent psychologue qu'est le P. Fröbes : « Perceptio sensibilis offert in certis sensibus (visu, tactu), statim ab initio objectum extensum : numquam offert primo imaginem subjectivam quae per processus objectivantes ad objectum externum evolvatur ». Mais ils pensent que ces données descriptives doivent être ultérieurement confirmées par une démonstration *critique*. Je cite le P. Przywara : « Non sufficit ostendere in cognitione attingi aliquod objectum : schola enim phœnomenologica respondet tale objectum non habere nisi realitatem intentionalem. Unde remanet ulterius probandum objectum habere realitatem in se ». Le P. Fröbes se place à un point de vue plus restreint, celui des erreurs de la perception : « Factum hallucinationis ostendit hunc nexum non esse metaphysice necessarium, seu apparentiam objecti externi non cum absoluta certitudine veram existentiam talis objecti externi probare ».

A notre avis, le problème de l'erreur, auquel se rattache celui de l'hallucination, est déjà un problème secondaire qui appartient à la critique des constructions échafaudées par nos facultés cognitives, non à l'épistémologie dont l'objet est seulement d'assurer les bases

primordiales de ces constructions. Dans le domaine primitif et absolument général que l'épistémologie envisage, il n'y a pas d'erreur.

Quant à prouver la valeur réelle des objets saisis par nos facultés, cela doit se faire sans doute par une analyse que nous n'appellerons pas psychologique, puisqu'elle dépasse l'ordre des constatations subjectives. Nous l'avons appelée épistémologique et, avec le P. Garrigou-Lagrange, nous la considérons comme une introduction à la métaphysique. Cette analyse comporte, sans doute, un certain usage de la raison et de la réflexion. Mais elle ne pourra qu'expliciter les données primitives. Nous ne pouvons nous étendre ici sur ces considérations que nous avons développées ailleurs [1]). Remarquons seulement, une fois de plus, que ce serait fausser complètement le sens de ces données que de les considérer comme purement sensibles et phénoménales. Nous dirons, en plein accord avec le P. Garrigou-Lagrange : « Primum cognitum ab intellectu nostro est ens rerum sensibilium, ens concretum quidditati sensibili, quod est sensibile per accidens et intelligibile per se, statim ad occursum rei sensatae ab intellectu apprehensum ».

Pour désigner cette analyse un nouveau nom a obtenu les faveurs de plusieurs congressistes, celui de « gnoséologie ». M. Kuraïtis a montré ses mérites. Il marque exactement, à notre avis, comment la « critique » a un objet ultérieur et visé les diverses constructions de l'esprit. Il oppose la « gnoséologie » à la « théorie de la connaissance », ce qui ne paraît pas fort justifié au point de vue étymologique. Il aime moins le mot d'« épistémologie » qui lui paraît réservé à la théorie de la science, alors qu'il s'agit de toute connaissance. On pourrait remarquer que γνῶσις a souvent le sens d'une connaissance plus profonde que la connaissance vulgaire : qu'on songe à la gnose des alexandrins. D'autre part il s'agit de la connaissance qui prétend atteindre un objet, qui est donc un savoir, et n'est-ce pas ce sens très général de savoir qu'exprime le verbe ἐπίσταμαι. Le sens de savoir scientifique est déjà un sens dérivé.

Tout compte fait, le mot « épistémologie » ne nous paraît pas manquer de mérites. Il a cet avantage d'être assez international : les Anglais l'ont transposé en *Epistemology*, et il semble correspondre assez exactement à l'*Erkenntnislehre* des Allemands.

L. Noël.

1) Voir nos *Notes d'Epistémologie thomiste*. Louvain, 1925.

XIX

CHRONIQUE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

Le cours de Théodicée (deuxième partie) que faisait M. le chanoine Léon Becker, a été repris par M. le chanoine Nicolas Balthasar, professeur de la Faculté de Théologie et de l'Institut Supérieur de Philosophie, qui faisait depuis longtemps le cours de Théodicée (première partie : l'Existence de Dieu), fait autrefois par Mgr Mercier.

M. de la Vallée Poussin s'est déchargé du cours de Méthodologie mathématique, cours de la Faculté des Sciences (doctorat en sciences physiques et mathématiques), qui figure au programme de l'Institut Supérieur de Philosophie parmi les cours à option offerts aux étudiants du doctorat. Ce cours de l'illustre mathématicien a été repris par M. Georges Lemaître, bachelier en philosophie de Saint Thomas, docteur en sciences physiques et mathématiques, lauréat du concours universitaire pour les bourses de voyage. M. Lemaître vient de passer deux années à l'école des premiers mathématiciens d'Angleterre et des Etats-Unis.

XX

PROGRAMME DES COURS DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE.

Président : Mgr Deploige. — Secrétaire : M. Defourny.

Année académique 1925-1926.

Ire Année. — Baccalauréat.

D. Nys (Suppléant : F. Renoirte), La Chimie et l'Introduction

scientifique à la Cosmologie, 4 h. par semaine pendant le premier semestre. — La Cosmologie, 4 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Thiéry, La Physique, 4 h. par semaine pendant le premier semestre. — La Psychologie physiologique, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — Exercices pratiques de physique, une séance par semaine pendant le second semestre. — M. Defourny, L'économie politique, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — L. Noël, L'Introduction à la Philosophie (Encyclopédie de la Philosophie), 1 h. par semaine pendant le premier semestre. — Eléments de Logique, 1 h. par semaine pendant le premier semestre. — Eléments de psychologie rationnelle et introduction à la théorie de la connaissance, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Michotte, Eléments de Psychologie expérimentale, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — Compléments de Psychologie expérimentale (avec démonstrations), 2 h. par semaine pendant le second semestre. — N. Balthasar, Eléments de métaphysique générale, 3 h. par semaine pendant le premier semestre. — A. Noyons, L'Anatomie et la Physiologie 2 h. par semaine pendaut toute l'année. — P. Debaisieux, La Biologie générale, 2 h. par semaine pendant le premier semestre.

IIe Année. — Licence.

Cours généraux :

A. Thiéry, La Psychologie : Explication de textes de saint Thomas (cours de deux années) : *De divinis nominibus*, 1 h. par semaine pendant le premier semestre et 1 h. par semaine pendant le second semestre. — M. De Wulf, L'Histoire de la Philosophie moderne, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — L. Noël, Questions approfondies de Psychologie et de Logique (cours de deux années) : De Kant à Hegel, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — L'ontologie de la connaissance, 2 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Michotte, Psychologie, 2 h. par semaine pendant le premier semestre.— Les méthodes de la psychologie scientifique, 1 1/2 h. par semaine pendant le premier semestre (Réservé aux étudiants qui fréquentent le laboratoire de psychologie expérimentale). — N. Balthasar, Compléments de Métaphysique générale, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — Explication d'auteurs (cours de deux années) : *Contra Gent.*, l. III, 1 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Mansion, Explication des traités d'Aristote : *Théories du Temps et du Premier Moteur* (*Phys.*, IV, VIII, et *Metaph.*, XII), 3 h. par semaine pendant le second semestre.

— P. Harmignie, La Philosophie morale, 3 h. par semaine pendant le premier semestre ; 3 h. par semaine pendant le second semestre. — Droit international chrétien, 1 h. par semaine pendant le premier semestre.

Cours spéciaux :

A. De Meyer, La critique historique, 1 h. par semaine pendant toute l'année. — A. Thiéry, Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel, 2 h. par semaine pendant toute l'année. — E. Asselberghs, Notions de minéralogie et de cristallographie, 2 h. par semaine pendant le premier semestre. — M. Defourny, L'histoire des théories sociales : Les systèmes socialistes au xixe siècle, 3 h. par semaine pendant le premier semestre. — A. Noyons, L'Anatomie et la Physiologie générales, 2 h. par semaine pendanl le second semestre.

IIIe Année. — Doctorat.

Cours généraux :

S. Deploige (suppléant : P. Harmignie), Le Droit naturel, 3 h. par semaine pendant le premier semestre. — La Philosophie sociale, 3 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Thiéry, Explication de textes de saint Thomas (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — M. De Wulf, L'Histoire de la philosophie moderne (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — L. Noël, Questions spéciales de Psychologie et de Logique (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — A. Michotte, Psychologie, cours indiqué ci-dessus. — N. Balthasar, Compléments de métaphysique générale : Explication d'auteurs (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — La Théodicée, 1 h. par semaine pendant le premier semestre ; 4 h. par semaine pendant le second semestre. — P. Harmignie, Droit international chrétien, 1 h. par semaine pendant le premier semestre.

Cours spéciaux :

C. de la Vallée-Poussin, La Mécanique analytique, 1 h. par semaine pendant le premier semestre ; 2 h. par semaine pendant le second semestre. — G. Lemaître, La Méthodologie mathématique, 2 h. par semaine pendant le second semestre. — A. Thiéry, Le Calcul intégral. — M. Defourny, L'histoire des théories sociales, cours indiqué ci-dessus. — P. Debaisieux, Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux, 2 h. par semaine pendant le premier semestre.

Conférences publiques.

Emile Baumann, Le septième Centenaire de saint François d'Assise. — Hilaire Belloc, Le mouvement des salaires en Angleterre. — Joseph Berthélemy, Les syndicats de fonctionnaires. — L'abbé Desgranges, Lourdes et l'Apologétique. — Le chanoine Diès, La religion de Platon. — Emmanuel Gounot, Le problème de la spéculation illicite. — S. G. Mgr Grente, Le curé d'Ars. — Pierre Imbart de la Tour, Etienne Lamy. — Antoine Lestra, L'école et la morale. — Marcel Marion, L'état de la France à la fin de la Révolution. — Jacques Maritain, De la sagesse. — S. G. Mgr Rumeau, Bernadette Soubirous. — F. Senn, La pénétration de la morale chrétienne dans le droit romain. — Fortunat Strowski, Le problème de la vie morale après les *Essais* de Montaigne. — Pierre Termier, Quelques récents progrès de la géologie. — José M. Trias de Bes, Le principe des nationalités dans le droit international moderne. — Joseph Vialatoux, Théories de la connaissance et psychologie expérimentale. — P. Harmignie, Le Droit international chrétien. — E. Closson, Les instruments de musique dans les chefs-d'œuvre de la peinture et de la sculpture. — Jean-Chrétien Bach. — R. Maere, Le mobilier religieux en Belgique à l'époque gothique. — H. Velge, Les artistes flamands en Espagne. — Baron P. Verhaegen, L'architecture romane en France.

Cours pratiques.

A. Thiéry et A. Michotte, Laboratoire de psychologie expérimentale. — D. Nys et F. Renoirte, Laboratoire de chimie. — Mgr S. Deploige et M. Defourny, Conférence de philosophie sociale. — M. De Wulf, Séminaire d'histoire de la philosophie. — L. Noël, Etudes sur les philosophes modernes et contemporains. — A. Michotte, Séminaire de psychologie expérimentale. — N. Balthasar, Etudes sur les philosophes du moyen âge. — A. Mansion, Etudes sur les philosophes grecs.

Cercles d'Études.

A. Thiéry, Société philosophique. — M. Defourny, Cercle d'études sociales. — P. Harmignie, Cercle d'action sociale.

COMPTES RENDUS

Désiré Nys, *La Notion de Temps*, 3e édition, revue, remaniée augmentée, 312 pp. Louvain, Institut de Philosophie, 1925. Prix : 20 frs.

La Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie vient de rééditer « La Notion de Temps » de M. le chanoine Nys. Ainsi se trouve complétée l'édition d'après-guerre du cours de Cosmologie (4 volumes) dont les premiers tomes sont déjà épuisés [1]).

Tout en remarquant, une fois de plus, la clarté très nette et la judicieuse organisation pédagogique que l'on retrouve dans ce volume — comme d'ailleurs dans tous ceux de l'auteur, — nous voudrions dans ce bref compte rendu nous attacher spécialement à signaler les modifications et surtout les compléments qui ont été apportés à l'édition précédente. Comme bien on pense, ces compléments ont surtout pour objet la théorie de la relativité. Celle-ci s'insère naturellement dans toutes les questions importantes : distinction de l'espace et du temps, unité du temps, multiplicité des mesures, valeur quantitative absolue du temps et relativité de nos mesures.

L'auteur, expliquant ce qu'il faut entendre par continuum à quatre dimensions, montre par le fait même que la théorie de la relativité ne fait pas de confusion entre temps et espace. A propos de l'Unité du temps, il insiste sur la distinction qu'il faut faire entre le temps lui-même et sa mesure, celle-ci intervenant seule dans la théorie de la relativité. Pour résoudre la question de savoir si la théorie de la relativité n'a pas établi la fausseté des mesures antérieures de durées temporelles, M. Nys montre que la simultanéité d'événements distants n'est définie physiquement que par rapport à un système de référence et que, par conséquent, les affirmations, en physique, de simultanéité et aussi nos mesures physiques de durée ne peuvent avoir une valeur absolue.

1) Une nouvelle édition (tomes I et II), revue et augmentée, verra le jour dans le courant de 1926.

Après avoir rappelé dans le chapitre intitulé « la relativité du temps » que la relation de mesure, extrinsèque à l'objet, ne peut en changer la nature ni la valeur quantitative, M. Nys expose le problème que soulève la conciliation du principe de relativité et de la loi de la constance de la vitesse de la lumière. Passant par l'expérience de Michelson, la contraction de Lorentz, la théorie restreinte, l'auteur arrive à la relativité généralisée. Il examine celle-ci au point de vue scientifique et reconnaît qu'elle constitue un précieux instrument de synthèse et de découverte. Au point de vue métaphysique, la théorie de la relativité n'étant, comme toute théorie moderne, qu'une « forme », il ne faut pas donner aux affirmations des physiciens un sens métaphysique. M. Nys expose comment une confusion entre l'expression philosophique et la signification physique de la relativité a fait croire à certains juges trop pressés que la théorie de la relativité conduisait au subjectivisme. Il concède que beaucoup ont accordé à nos mesures un caractère trop absolu et montre combien la théorie de la relativité reste objective, puisqu'elle cherche et trouve des valeurs indépendantes des systèmes de référence des observateurs.

Résultat d'une information sérieuse et d'un discernement perspicace, ces chapitres dont les conclusions modérées révèlent une fois de plus le bon sens averti de l'auteur, mettent parfaitement à jour un ouvrage dont la renommée n'est certes plus à faire.

F. Renoirte.

L. Noël, *Notes d'épistémologie thomiste*, 242 pp. Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie. 1925. Prix : 9 fr.

Les lecteurs de la *Revue Néo-scolastique* n'ont pu perdre le souvenir des *Bulletins d'épistémologie*, que, des années durant, ils y trouvèrent sous la signature de M. le professeur Noël. Devant la finesse apportée à l'analyse d'une pensée souvent très ondoyante, en face d'une rare aptitude à sympathiser à tout effort sincère vers la vérité, on se prenait à souhaiter que ces dons fussent employés à édifier un jour une épistémologie thomiste. A vrai dire, il s'agissait plus que jamais de pénétrer sympathiquement une pensée. Saint Thomas n'a pas vu le problème critique se poser dans les termes où il prend corps pour la réflexion moderne. Vouloir demeurer en contact avec celle-ci et s'inspirer en même temps de la tradition thomiste, exigeait non seulement de repenser une doctrine, mais d'en discerner les virtualités, de retrouver l'élan et la fécondité qu'elle garde en son immortalité. Il est permis de croire

— et il me sera peut-être permis de dire sans trop d'impertinence — que les espérances que l'on avait pu concevoir ne sont pas déçues.

On pourra ne pas souscrire à toutes les thèses de l'éminent professeur, — et il sera le dernier à s'en plaindre ; — on ne pourra pas ne pas reconnaître la vigueur en même temps que le souci des nuances avec lesquels il définit son réalisme immédiat. Et de fait, l'effort de l'auteur semble s'être tendu spécialement vers un point : élaborer un réalisme d'inspiration thomiste en face de l'idéalisme moderne. En cette pensée réside, si je ne me trompe, le facteur d'unité qui fait de ces études un véritable faisceau.

Le volume s'ouvre par le texte d'une conférence faite à Liége, en novembre 1924, pour célébrer le sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas. Puis viennent des études qui s'échelonnent sur plusieurs années, depuis 1913 jusqu'en 1925. Ce sont : *Le « problème » de la connaissance*, *Le « Cogito »*, *Le réalisme immédiat*, *Exégèse*, *Le réel et l'intelligence*, *Le problème Kantien*, *La chose en soi*. En appendice, une lettre à la *Revue thomiste* et une communication faite au Congrès thomiste de Rome, en avril 1925.

Impossible de signaler, dans les limites forcément étroites d'un compte rendu, tout ce qui, en ces pages, éveille l'intérêt et suscite la réflexion ; quelques indications sommaires le laisseront peut-être soupçonner.

La première étude trace les grands linéaments d'une critique de la connaissance : objectivité, réalité, valeur de la métaphysique ; critique qui pourrait se couronner de vues largement synthétiques. Mais dès l'abord, le problème de la réalité prend relief au milieu des autres.

Y a-t-il là, en vérité, un problème angoissant et qui ne se pourrait résoudre que par de laborieuses démarches ? Tout dépend de la façon de l'envisager. Il faut tout d'abord secouer la tyrannie de l'imagination qui introduit la spatialité en une question d'où elle devrait être bannie (pp. 33, 78 et sqq.). De cette imagination découle une certaine conception en fonction de laquelle le problème est insoluble. Ici le sujet, là l'objet, et, comme seul terme présent à la conscience, un substitut de la chose. S'il en est ainsi on est définitivement enfermé dans la représentation. L'auteur y reviendra plusieurs fois, la théorie thomiste de la *species* n'implique rien de pareil. Le réel est le terme connu et, pour l'atteindre, il suffit d'une conscience pleine de ce que l'on connaît (p. 35). Ainsi se formule, dès le début, l'idée qui, selon l'auteur, sera au fond du réalisme thomiste. Dès le début aussi (p. 22), apparaît le texte du *De Veritate* qui va être l'objet d'une réflexion de plus en plus approfondie (v.

pp. 60, 103, 146). Mais comment une critique ainsi conçue va-t-elle se définir en face de l'épistémologie contemporaine ? Celle-ci se rattache en fin de compte à Descartes et à Kant. Les *Regulae*, la première préface de la *Critique de la Raison pure*, expriment le même dessein de saisir l'esprit dans sa source afin de définir à l'avance les objets qu'il atteindra et les caractères qu'ils offriront. Or, à un double titre, la doctrine de saint Thomas exclut la possibilité de saisir l'esprit en soi comme elle s'oppose à toute tentative de démontrer les principes de la raison (p. 62). Il y a plus : Descartes veut saisir l'esprit et trouver ainsi la solution du doute universel ; mais qui part de l'immanence doit y rester : aucun effort ne permettra d'ajouter les choses à l'esprit, si l'esprit seul est donné, et c'est en vain que l'on imaginerait pouvoir jeter un pont par quoi il rejoindrait les choses. Le point de vue thomiste supprime la distance du sujet à la chose parce qu'il interprète le connaître en fonction de l'être. « Être l'autre, voilà ce que c'est que connaître... Dans la mesure où l'intelligence devient l'autre, *fit aliud*, la réflexion qui revient sur l'acte et l'enveloppe de sa lumière peut le suivre, avec lui pénétrer l'autre, et saisir, sur le fait, cette pénétration, cette communion, cette identité » (pp. 75, 76).

Ce point de vue répond aux exigences de la réflexion moderne, puisque la critique part du dedans, et, d'un autre côté, il libère l'esprit de la prison où cette même réflexion moderne l'emmure.

Le réalisme ainsi compris ne méconnaît pas la nécessaire distinction entre le problème ontologique de la connaissance et le problème épistémologique. Si les théories qui y répondent sont nécessairement solidaires, il faut placer en premier lieu la solution épistémologique en suite de quoi l'on pourra formuler une doctrine ontologique visant à expliquer comment l'on connaît les choses. Il n'accule pas non plus au réalisme naïf, car l'épistémologie doit se prolonger en critique. Les bases réelles d'où part l'esprit, sont, en effet, complexes et mêlées. Le travail de l'esprit visera à discerner les éléments de l'expérience, à préciser leurs places respectives dans la masse du donné et ainsi, en même temps que se feront la science et la métaphysique, la réflexion critique fixera la portée exacte des résultats obtenus. Mais, à admettre un « réalisme immédiat », on semble doter l'homme d'une intuition intellectuelle des choses. On a contesté l'existence de cette intuition. Sous le titre : *le réel et l'intelligence*, l'auteur s'efforce de répondre aux objections qui lui ont été faites. Il récuse l'aptitude du terme d'intuition à exprimer le quelque chose de trop complexe qu'il faudrait nommer. Car, « au stade où la connaissance pourrait être dite intuitive, elle n'est pas

proprement intellectuelle. Au stade où l'intelligence se dégage, elle n'est pas proprement intuitive » (p. 155). Il est vrai que l'esprit n'atteint pas la singularité des choses dans ces conditions précises où elles constituent une sorte de négation de l'intelligibilité. Il faut pourtant que d'une façon ou d'une autre il l'atteigne, puisque le singulier est le point de départ nécessaire de l'abstraction. Dès lors, il faut admettre qu'il l'atteint par une sorte de retour réfléchi sur son opération ; l'atteignant ainsi, c'est bien le réel en soi qu'il touche, puisque la sensation s'ouvre immédiatement sur ce réel. L'auteur trouve enfin une confirmation de son réalisme immédiat dans les difficultés où se débat la réflexion kantienne. Si Kant est impuissant à relier la raison à l'expérience, c'est qu'il a négligé de les fonder toutes deux sur la réalité immédiatement saisie, à la fois, par les sens et par l'intelligence ; toutes les obscurités qui entourent la doctrine de la chose en soi, montrent, elles aussi, à quoi doit aboutir le réalisme indirect dont Kant est peut-être « l'échantillon le plus classique » (p. 214).

Dans les lignes qui précèdent, on s'est borné à schématiser le développement d'une idée, celle qui paraît centrale. Autour d'elle gravitent bien des considérations intéressantes, telle l'analyse de l'idée de vérité, l'exégèse très poussée du fameux texte du *De Veritate,* des indications sur le développement de la pensée kantienne, beaucoup d'autres encore que le lecteur voudra puiser à même la source.

J. Henry

Sancti Thomae Aquinatis *In Aristotelis Librum De Anima Commentarium,* editio recentissima cura et studio P. F. Angeli M. Pirotta, O. P. Taurini, Marietti, 1925. — Un vol. in-8° de xii-308 pp.

En publiant cette nouvelle édition du Commentaire de saint Thomas sur le *Traité de l'âme,* la maison Marietti et l'éditeur responsable, le R. P. Pirotta, ont l'une et l'autre rendu un service appréciable aux études thomistes. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une édition critique, basée sur des travaux originaux, mais d'une réédition du texte courant, qu'on s'est proposé de mettre à la disposition du public studieux sous une forme pratique, en y joignant toutes les indications propres à en faciliter l'intelligence en même temps que le maniement. A cette fin, le P. Pirotta a repris entièrement la disposition adoptée par le P. Cathala dans son édition du Commentaire sur la Métaphysique (Ibid. 1915) : texte en deux colonnes ; chaque leçon est précédée de la traduction latine du traité d'Aristote qui a

servi de base au Commentaire, et la division en chapitres ainsi que la pagination de l'édition Bekker y est jointe en marge ; une synopse indiquant schématiquement le contenu de chaque leçon ou groupe de leçons précède le texte de saint Thomas ; ce texte, outre la distribution en leçons, est divisé en courts paragraphes numérotés d'une façon continue (de 1 à 874), ce qui facilite de beaucoup les références précises ; enfin un *Index rerum et terminorum* (pp. 283-303) clôt le volnme. A cette disposition générale, reprise, on l'a dit, du P. Cathala, l'éditeur a apporté quelques perfectionnements de détail qui méritent d'être relevés : il n'a plus négligé, comme son prédécesseur, de donner dans le titre courant la mention de la leçon à côté de celle du livre ; à chaque renvoi que fait saint Thomas, soit à un passage antérieur et postérieur du traité, soit à un autre ouvrage d'Aristote, une note indique la référence en renvoyant aux numéros du Commentaire, ou, s'il s'agit d'un autre traité, au livre et chapitre d'Aristote, avec la leçon correspondante de saint Thomas. Il y a toutefois cette anomalie, que pour le traité commenté on adopte la division en chapitres de l'édition Bekker, tandis que dans les notes contenant les renvois on se réfère à la division en chapitres de l'édition Didot.

Il y a d'aillenrs d'autres détails qui pourraient utilement être améliorés dans l'édition. On peut regretter, par exemple, qu'un *Index nominum* et un *Index locorum,* complets l'un et l'autre, n'aient pas été dressés à part de l'*Index rerum ;* l'Index de l'éditeur, tel qu'il se présente, ne peut rendre les mêmes services, car il n'est pas complet au point de vue des citations de noms et de passages.

Quant au reste, le texte paraît en général correct et soigné (je n'ai relevé qu'une erreur typographique p. 131 dans le texte d'Aristote : *ad esse* pour *adesse* ; l'orthographe vicieuse *Stagyrita*, dont l'auteur use itérativement dans sa Préface, ne dépare pas le texte de saint Thomas, qui n'use pas de cette dénomination du Philosophe). La courte Préface qui précède le Traité et le Commentaire, contient sous une forme sommaire mais exacte les renseignements historiques nécessaires et donne à la suite la division générale de tout l'ouvrage. Enfin, après l'index alphabétique déjà signalé, on trouve encore la table des leçons avec leurs titres traditionnels et le résumé du contenu de chaque livre : nouveau moyen, mis à la disposition du lecteur, d'avoir rapidement une vue d'ensemble de l'ouvrage.

Le P. Pirotta annonce pour une date prochaine une édition analogue des *Parva naturalia* (les Commentaires authentiques de saint

Thomas avec ceux qu'on lui a attribués sans fondement suffisant) ; après celle qu'il vient de nous donner du *De Anima*, on ne peut que souhaiter une exécution rapide de ce projet.

A. Mansion.

Manfr. Baroncelli, *Monismo o Monoteismo?* In-12 de xii-207 pages. Typ. episcop. Bergame, 1923. Prix : 7 lires.

Satisfaisants en ce qui concerne l'apologie du christianisme et de l'Eglise, les traités classiques sont jugés insuffisants par l'Auteur pour ce qui regarde la théodicée, en tout cas la partie négative de celle-ci, la critique du monisme. C'est en vue de combler cette lacune que le professeur du séminaire de Bergame s'est décidé à écrire.

Le livre débute par une bonne critique du positivisme, du matérialisme, de l'agnosticisme, du pragmatisme religieux. Vient ensuite l'exposé des preuves de l'existence de Dieu. L'argument ontologique de saint Anselme et surtout la « coloratio » qu'en présente Leibniz est réfutée avec trop de « simplisme », l'Auteur ne distinguant pas la possibilité intrinsèque négative de la possibilité intrinsèque positive. Dans l'exposé des preuves trois étapes sont parcourues : 1° Dieu est l'être nécessaire, 2° Il est doué d'intelligence, 3° Il est transcendant par rapport au monde.

On n'est pas en droit évidemment de demander à un traité d'apologétique la rigueur exigée d'une étude systématique ; l'Auteur n'écrit pas une théodicée. Aussi bien ne nous étonnons-nous pas que ne soit pas mise en lumière la féconde unité analogique qui relie entre elles les preuves traditionnelles, l'Acte pur devant être comme tel l'intelligence à l'état pur, transcendante par rapport à tout fini quel qu'il soit. Nous ne pouvons pas pourtant ne pas regretter qu'on n'ait pas insisté quelque peu sur *la valeur d'être* du principe de causalité métaphysique, pour répondre adéquatement aux objections du criticisme kantien. Il fallait donner la raison d'être de cette phrase : « ...Noi abbiamo fiducia che la nostra ragione coi suoi principi fondamentali sia valida per qualunque realtà possibile ». La confiance est un sentiment, ce n'est pas une raison d'être.

C'est à tort à notre avis qu'on attribue à saint Thomas l'idée qu'il serait possible qu'une action passât à travers une série infinie si elle était appuyée à la cause première. L'idée du saint Docteur est au contraire que : infinitum non est transire. *Traverser l'infini est en soi impossible.*

M. Baroncelli fait une bonne critique du monisme panthéiste en

général et de ses formes particulières : l'évolutionisme, l'idéalisme et le panpsychisme.

Il examine ensuite le problème du mal et puis la question si débattue en notre temps de la personnalité divine ; il termine son travail par l'étude de la création et de quelques attributs divins.

En appendice sont sobrement examinées les questions de l'Hexaméron biblique, du transformisme radical et mitigé et enfin de l'antiquité de la race humaine.

En somme le présent livre est un bon manuel dans un genre particulièrement difficile, je veux dire vraiment apologétique.

N. Balthasar

R. Pavese, *L'Idea e il Mondo. Abbozzo introduttivo a un idealismo concreto*. Piccola bibliot. di science moderne ; Fratelli Bocca, Torino. Un vol. in-12 de vii-280 pages. Prix à Turin : 18 lires ; en d'autres villes : 19 lires.

Le présent volume n'est qu'une introduction à ce qui est le véritable objectif de l'Auteur : l'étude du problème de la connaissance.

Il vaut mieux, écrit-il, fonder le savoir sur le « semi-rationnel » ou le « métalogique » que sur l'irrationnel et l'illogique, comme l'entreprennent les idéalistes intransigeants, absolus. Ceux-ci prétendent prouver par lui-même exclusivement en sa complète immanence le principe de raison suffisante. L'Auteur se refuse à suivre les Néo-Idéalistes dans leur identification de la Logique avec la « Gnoséologie » autant qu'à proclamer celle-ci la seule forme possible de la métaphysique. Il accorde à l'individu fini une transcendance relative ; il faut rendre compte de la multiplicité des réalités de la nature, et constituer un Idéalisme concret.

Fichte a bien montré que le sujet absolu, un et infini, objective sa transcendance dans l'immanence du « cosmos », mais cette opposition se manifeste en chaque activité ou réalité finie, image limitée et individuée de la réalité absolue. Le manque d'équilibre logique, idéal ou énergétique explique tout mouvement. Il y a réciprocité de rapports entre termes opposés ; l'un se développe aux dépens de l'autre, l'ensemble demeure invariable. Energie et matière, corps et esprit sont les pôles de cette opposition dans le fini ; ils sont à la source de tous les dualismes depuis Aristote jusqu'à Spinoza. L'esprit, l'énergie ou la force représentent l'unité relativement simple et individuelle ; la matière, l'étendue, le corps représentent la multiplicité qui, dans des proportions diverses, quantifie le « un ».

Il est inutile de déclarer impossible la séparation de sujet et d'objet distinct en « Gnoséologie » si l'on recule devant l'affirmation que l'âme est aussi matérielle, si l'on craint de déclarer la création contradictoire.

L'irréductibilité de ces termes opposés est une thèse scolastique qu'il ne faut cesser de combattre et qui ne craint pas de réapparaître parfois même dans des développements purement scientifiques.

Retenons pourtant que l'identification de la Métaphysique et de la « Gnoséologie » comporte l'insoutenable prétention d'un exclusif « intrinsécisme » de l'acte dialectique. L'idéalisme absolu est la fin du processus de la connaissance ; il conduit à l'absolue indifférence de la pure raison, au « Nirvana ». Le relatif mais réel objet extérieur dans le sujet pensant, la pensée pensée, c'est l'acte devenu fait en sa valeur dialectique de moment logique, qui se contredit et s'oppose pour se réaliser mieux en se répétant. Admettre un processus dialectique, c'est admettre la réalité de la distinction de ces moments.

Comme notre individualité persiste à travers les changements cellulaires incessants, l'être se conserve à travers le devenir ; ce qui apparaît comme création d'éléments individuels moins parfaits n'est au fond que la conservation d'un individu relativement plus élevé. L'individuation est centripète, la désindividuation est centrifuge au sein du courant cyclique supérieur : Vie et mort sont l'ambiance où se déploie l'activité des individus dépendants. Ce que nous appelons mort n'est autre chose que le passage ascendant d'une phase (la désindividuation) à la phase successive qui est métempirique et qui nous semble mystérieuse parce qu'elle dépasse l'infime niveau logique de nos connaissances actuelles.

Cette interprétation qui n'est que relativement immanentiste de la réalité absolue du « MOI » met en meilleure posture la transcendance du Sujet absolu et de l'idéal platonicien, à raison même de sa solution « relativement sceptique » du problème de la connaissance. Le seul danger serait de vouloir en déduire en morale, une théorie absolument négative. Ce serait oublier que la « gnoséologie » ne conditionne pas la morale, qu'elle est au contraire conditionnée par elle.

L'auteur se plaint de ce que certains ont considéré ses idées comme l'abandon de l'idéalisme et le retour regrettable à un *Réalisme naïf*.

Il nous paraît tout au moins que, en se déclarant empiriste, en se mettant à l'école de l'expérience, du fait, du donné, M. Pavese abandonne le seul argument que Fichte, auquel il veut demeurer fidèle, présentât en faveur de son panthéisme. L'épreuve du panthéisme

veut en être la preuve. Si le moi humain peut logiquement, par la doublure des concepts, reconstruire et retrouver le réel qu'explique le Moi absolu, on peut et on doit admettre entre eux une identité fondamentale ; ils sont *un* par le meilleur d'eux-mêmes et non pas seulement *unifiés* par l'analogie et la création. Que si la tentative échoue — et précisément M. Pavese affirme qu'elle échoue, — alors il faut mettre entre le *MOI* et le *moi* une distinction de subsistance, d'existence de substance. Si je ne puis par mon activité connaissante rejoindre l'œuvre du *Moi absolu*, si je la dois considérer comme un fait qui s'impose à moi du dehors que je ne domine pas, qui m'est donné loin que je me le donne, c'en est fait du *Monisme panthéiste métaphysique*. L'intrinsécisme absolu en est le condition *sine qua non*.

N. Balthasar.

Stefano Bersani, *Immaterialità e Pensiero*. Collegio Alberoni Piacenza. Roma, F. Ferrari, 1922. In-12 de xix-208 pages. 10 L.

L'auteur de ce volume, professeur de philosophie au collège Alberoni, fut directeur de la revue *Divus Thomas* de Plaisance qui a cessé de paraitre. Le désir fut manifesté par plusieurs de posséder la collection de cet intéressant périodique. Pour y répondre dans la mesure du possible, le R. P. Bersani reprend dans son livre en les adaptant à la mentalité de la jeunesse studieuse actuelle, des idées qu'exposèrent dans la revue sur le thème de la connaissance, les anciens et principaux colaborateurs : Tornatore, Ramellini, Barberis.

Tel qu'il est réalisé, le livre montre la signification précise, la valeur et la portée du principe thomiste de la I^a^, q. 75, a. 2 : *Quod potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura*. A la lumière de cette vérité se comprend mieux la nature de l'être matériel, de l'être immatériel et spécialement de l'âme humaine. Est comparée ensuite l'immatérialité créée avec l'immatérialité incréée ; puis, sont étudiées les relations de l'immatérialité avec la vie. Les fausses interprétations du principe sont écartées ; toute une philosophie surgit de sa fécondité.

Dans la seconde partie du livre est reprise en détail la question de la spiritualité de l'âme humaine. L'origine, le développement ; le terme, l'objet de la connaissance actuelle sont placés en pleine lumière. C'est toute une *idéologie* qui se trouve de la sorte mise en harmonie avec la nature de l'âme humaine et qui résulte tout entière de la méditation patiente et persévérante du principe précité.

La connaissance expérimentale de l'âme par elle-même, si bien

présentée ces derniers temps par le R. P. Gardeil, O. P., dans les *Mélanges thomistes*, est mise en valeur à la fin de ce livre en même temps qu'est rappelée l'heureuse expression de saint Augustain (*De Trin.*, x, 9) : « Non velut absentem se quaerat mens cernere ; sed praesentem se curet secernere. »

N. Balthasar.

Christianus Pesch, S. J., *De Deo uno secundum naturam, de Deo trino secundum personas*. Edit. 6a (xii et 442 pp.). M. 9 ; rel. 10,40. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1925.

Vingt-cinq années d'enseignement ont permis à l'auteur bien connu des *Praelectiones dogmaticae* d'atteindre à une grande perfection didactique. Les éditions se succèdent et chacune amène un nouveau progrès typographique. Un index alphabétique très complet permet une consultation rapide et agréable.

N. Balthasar.

Antonio Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, a cura di Carlo Caviglione. Parte I. Discorso sugli studi (Piccola biblioteca rosminiana, diretta da Carlo Caviglione, n. 1). Torino, Paradia, s. d. In-8°, xvi-154 pp. Prix : L. 7,50.

En 1850, Rosmini, recueillant ses ouvrages en une collection unique, composa un volume d'introduction à la philosophie, contenant différents opuscules déjà publiés et un *Discours* en trois parties où il expose ses vues sur la nature de la philosophie, sa mission, sa valeur pour le perfectionnement moral de l'homme. M. Carlo Caviglione réimprime dans le présent volume les deux premières parties de ce discours, les plus étroitement liées. Il y joint un opuscule d'abord édité sous forme de lettre, puis repris dans le volume d'Introduction de 1850. *Come si possono condurre gli studi della filosofia ;* c'est le complément naturel des développements du discours. La troisième partie du discours, assez indépendante des premières pour constituer un opuscule, sera publiée dans la suite. Les écrits réimprimés ici sous un format commode permettent d'étudier l'idée très haute que Rosmini se faisait de la philosophie et de voir l'origine de son système dans le désir de réfuter définitivement les doctrines en vogue de son temps qui servaient à attaquer le christianisme. On notera aussi d'intéressants détails sur les encouragements qu'il reçut dans son œuvre apologétique.

L'introduction de M. Caviglione est très claire et contient les ren-

seignements nécessaires. Quant à l'édition, on peut se demander, malgré les bons motifs allégués, s'il n'eût pas été préférable de conserver la disposition de l'original.

La maison Paradia, dont ou connaît les collections de classiques, inaugure fort bien avec ce volume sa nouvelle « petite bibliothèque rosminienne ».

R. Kremer, C. SS. R.

CHRONIQUE

Nomination. — M. Edgard De Bruyne, docteur en Philosophie selon saint Thomas de l'Université de Louvain, chargé de cours à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Institut Saint-Louis à Bruxelles, est nommé chargé de cours à l'Université de Gand, où il fera les cours d'histoire de la philosophie ancienne, encyclopédie de la philosophie, questions approfondies de morale, analyse critique d'un traité philosophique (partie morale).

Décès. — Le R. P. Paul Gény, de la Compagnie de Jésus, a été assassiné à Rome, le 12 octobre.

Il était né le 12 novembre 1871 près de Raon-l'Etape (diocèse de Nancy). Après de brillantes études au collège de Maigrange, au Grand Séminaire de Nancy et dans les maisons d'instruction de la Compagnie de Jésus, il suivit les cours de l'Institut catholique de Paris et de la Sorbonne pour les licences en mathématiques et en philosophie. Ordonné prêtre en 1904, il enseigna la philosophie à partir de 1906 au Scolasticat de Gemert (Hollande). C'est en 1910 qu'il fut appelé à la chaire de logique et de psychologie de l'Université Grégorienne, qu'il occupa jusqu'à sa mort tragique. Au cours de la guerre il avait rempli, avec l'esprit de sacrifice et l'énergie qui le caractérisaient, les fonctions d'aumônier militaire au front français.

Son ouvrage : *Questions d'enseignement de la philosophie scolastique,* paru en 1913, demeure capital en la matière. Il donna de nombreux articles aux *Etudes,* à la *Revue de Philosophie,* à la *Scuola Cattolica.* La *Revue Néo-Scolastique* et les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie,* de Louvain, s'honorent de l'avoir compté parmi leurs collaborateurs.

Il rédigea le bulletin philosophique du périodique *Gregorianum*. Pour ses étudiants il avait composé une *Critica* et une *Histoire de la philosophie* qui ont attiré l'attention des meilleurs philosophes. En outre, il avait remanié dans les plus récentes éditions la *Summa philosophiae scolasticae* du P. Remer.

A Rome, le P. Gény avait puissamment contribué à faire revivre l'Académie Saint-Thomas ; c'est à lui qu'est dû, pour une bonne part, le succès de la Semaine thomiste, il y a deux ans, et du Congrès thomiste, il y a quelques mois.

Il n'est pas exagéré de dire que la pensée thomiste vient de perdre l'un de ses plus ardents pionniers, et le progrès philosophique l'un de ses meilleurs ouvriers.

— Le R. P. Albert Lepidi, Maître du Sacré Palais apostolique, est décédé au Vatican à l'âge de 87 ans. Il a joué un rôle important dans le mouvement de renaissance thomiste. D'une grande largeur d'esprit, il avait le noble souci de comprendre et d'interpréter au mieux ceux qui ne pensaient pas comme lui. Ses ouvrages sur l'ontologisme, sur la critique kantienne, sa dissertation *De Ente*, les quatre volumes de sa *Filosofia cristiana*, resteront des classiques du thomisme moderne. Avant d'être appelé à Rome par Léon XIII, il avait enseigné au collège dominicain de Louvain.

— M. le chanoine François Mallet est décédé le 26 juillet dernier, à Aix-en-Provence, âgé de 75 ans. Il s'était signalé à l'attention des philosophes par une discussion serrée des thèses de la « Philosophie de l'Action » de M. Blondel, notamment dans la *Revue de Philosophie* (1906).

— Le chanoine Bernard Gaudeau, ancien professeur de philosophie à la Faculté libre des lettres de Toulouse, est décédé le 29 juillet. Il était né à Bourges, le 24 septembre 1854.

— Le professeur G.-S. Fullerton, professeur de philosophie à Vassar College, est décédé le 23 mars, à l'âge de 65 ans. Il avait antérieurement professé à Columbia University et à l'Université de Pensylvanie. Parmi ses publications il faut signaler surtout : *A System of Metaphysics ; Handbook of Ethical Theory ; The Philosophy of Spinoza.*

Périodiques nouveaux. — *La Societat Catalana de Filosofia* a commencé la publication d'une nouvelle revue dont les tendances seront nettement thomistes, sous le titre : *Criterion*. Cette revue paraîtra trimestriellement sous 96 pages au moins (8 pes., 18 fr.). S'adresser : Libreria Catalonia, pl. Catalunya, 17, Barcelona.

— L'*Année Sociologique* reparaît trimestriellement. Sous le titre : *Travaux de l'Année sociologique* des volumes indépendants contiendront des mémoires originaux.

— Vient de paraître le premier numéro d'une nouvelle revue de Philosophie intitulée : *Symposion : Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache.* C'est la publication officielle de l'« Akademie auf dem Burgberg » à Erlangen. Elle est éditée par Wilhelm Benary (14 Glückstrasse, Erlangen) et Friedrich Würzbach (4 Schnackstrasse, Munich). Le premier numéro contient : H. Weyl : Die heutige Erkenntnislage in der Mathematik. — W. Carr : The Idea of an External World. — M. Wertheimer : Ueber Gestalttheorie. — K. Lewin : Idee und Aufgabe der vergleichenden Wissenschaftslehre. — S. Dasgupta : Some Implications of Realism in the Vedanta Philosophy.

La revue paraît tous les 3 mois et coûte 21 Reichsmark.

Prix et Concours. — La Faculté de théologie de Strasbourg avait mis au concours pour l'année 1924-1925 le sujet suivant : *L'attitude de saint Bernard à l'égard de la dialectique.* Le concours reste ouvert, le seul mémoire présenté ayant été écarté.

— L'Académie des Sciences morales et politiques de Paris vient de décerner le prix Victor-Cousin (1500 fr.) à l'auteur du mémoire portant pour devise : *Quid est veritas ?* Le sujet du concours était le *mysticisme de Plotin.*

— Le concours pour le prix Hugues, que décerne tous les deux ans l'Institut catholique de Paris, portera en 1926 sur le sujet suivant : *Dieu dans la famille.* Les mémoires devront être remis au secrétariat de l'Institut catholique avant le 1er juin 1926.

— L'Académie Française a accordé un prix Montyon (2000 fr.) à M. Jean Baruzi, pour son ouvrage : *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'expérience mystique.* Prix Juteau-Duvigneaux à M. l'abbé A. Bouyssonie : *Batailles d'idées* (1000 fr.).

— Le jury du concours universitaire de philosophie (1923-1925) vient de décerner le prix à M. Fernand van Steenberghen de Bruxelles, docteur en philosophie de l'Ecole saint Thomas. Le mémoire présenté avait pour objet : *Le conflit doctrinal entre Siger de Brabant et saint Thomas d'Aquin.* Le lauréat a obtenu la grande distinction pour le mémoire et la plus grande distinction pour sa défense de thèses. A l'unanimité le jury a demandé à Monsieur le Ministre des Sciences et des Arts d'accorder à M. Van Steenberghen une bourse de voyage.

Universités. — Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — L'Institut d'Etudes sociales, fondé en 1924, sous les auspices de l'Institut catholique de Paris, a inscrit à son programme pour 1925-1926, les cours suivants :

MM Verdier et Danset : Economie politique ; — R. P. Gillet : Valeur morale de l'ordre social ; — M. Lallement : Questions spéciales de sociologie ; — R. P. Roland-Gosselin : Les théories juridiques et politiques de saint Thomas d'Aquin ; — R. P. Yves de la Brière : Principes chrétiens du Droit des gens.

D'autres cours ont pour objet des questions de Législation civile ecclésiastique et le commentaire des Encycliques.

— La Société de Sociologie de Zagreb (Croatie), fondée il y a un peu plus de deux ans, est rapidement devenue très florissante. Parmi les nombreux travaux de l'hiver 1924-1925, signalons :

M. Mihalitch, président : Importance de l'étude sociologique de la vie ; — M. Pilar : Les bases biologiques de la sociologie ; — M. Bazala, professeur à l'Université de Zagreb : Les bases morales de la société.

— Son Eminence le cardinal Mercier a créé à Bruxelles une *Ecole des Sciences philosophiques et religieuses* annexée à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Institut Saint-Louis. Les cours de cette école embrasseront l'ensemble des sciences philosophiques et théologiques ; ils se donneront le soir. L'école comporte trois années d'études. Parmi les professeurs de la nouvelle école, il y a quatre anciens élèves de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain : MM. les abbés G. Wallerand et J. Leclercq, professeurs à la faculté de philosophie et lettres, M. E. De Bruyne et M. l'abbé A. Ryckmans chargés de cours à la même faculté.

— *The British Institute of Philosophical Studies* vient d'être créé à Londres sous la présidence du Comte de Balfour. Le nouvel institut a pour but d'établir un contact direct entre les professeurs marquants de philosophie et le grand public. Il organisera des cours sur les principaux sujets de la philosophie, constituera une bibliothèque, guidera les personnes désirant étudier la philosophie, encouragera les recherches, fera des séances de discussion. Il publiera également une revue « The Journal of Philosophy » dont le premier numéro paraîtra en décembre prochain chez Macmillan.

Le programme des cours de la session 1925-26 porte : Problems of Philosophy par B. Russel. — Present Tendencies in Political Theory par H. J. Laski. — Psychology par T. H. Pear. — Science and Philosophy. « The conception of Matter » par L. J. Russel. — Life and Mind par J. Johnstone.

Congrès. — La *Semaine d'ethnologie religieuse* a tenu, à Milan, sa IVe session du 17 au 25 septembre dernier. Le but proposé était de promouvoir les études ethnologiques en Italie et de mettre au point les résultats acquis de divers côtés, les synthétiser et de donner une impulsion nouvelle à de nouvelles recherches.

Dans la leçon d'ouverture, le R. P. Schmidt a signalé l'amélioration de la situation générale en sociologie comme dans l'histoire des religions caractérisée par un recul de l'évolutionnisme et par le perfectionnement de la méthode employée par les spécialistes de l'ethnologie. Ce progrès consiste surtout dans une compénétration plus intime de l'ethnologie et des sciences auxiliaires, psychologie expérimentale, anthropologie, préhistoire, géographie humaine, etc.

Signalons les conférences du R. P. Lindworsky, S. J., sur la notion de causalité chez les primitifs ; du R. P. Gemelli réfutant les théories de Freud ; du Dr Wunderlé sur l'importance de la psychologie différentielle ; du R. P. Valensin sur l'unité de la conscience morale dans l'humanité. — D'autres savants présentèrent des études plus spéciales d'ethnologie. La semaine a permis d'attirer une fois de plus l'attention sur les synthèses déjà obtenues et sur l'œuvre importante réalisée par les PP. Schmidt et Koppers avec leur revue *Anthropos* (Vienne) et par leur récent ouvrage : *Völker und Kulturen*, remarquable somme ethnologique.

— Le 9e Congrès international de Sociologie s'est tenu dans la première semaine d'octobre à l'Université de Paris (Sorbonne).

— Le 59e Congrès des Sociétés savantes de Paris et des départements s'ouvrira à Poitiers le mardi 6 avril 1926. Pour renseignements s'adresser au 2e Bureau de la Direction de l'Enseignement supérieur, Ministère de l'Instruction publique de France.

— Les Universitaires d'Espagne et ceux de l'Amérique espagnole tiendront en 1927 un Congrès hispano-américain. Les séances auront lieu dans les Universités de Barcelone, de Madrid et de Séville. Ce Congrès, auquel ne pourront prendre part que des professeurs, docteurs ou élèves des Universités de langue espagnole, se divisera en quatre sections : 1° Sciences mathématiques, physico-chimiques et naturelles ; 2° Sciences philosophiques, historiques et philologiques ; 3° Sciences sociales ; 4° Sciences médicales. Comité exécutif à Madrid, Calle del General Pardiñas, 12 principal.

G. W.

— Le 8e Congrès international de Psychologie aura lieu à Groningue (Pays-Bas) du 6 au 11 septembre 1926. Le nombre des Congressistes sera limité à environ 200 psychologues connus et à

quelques autres qui seront invités par le Comité. Les psychologues qui, sans avoir reçu d'invitation, désirent assister au Congrès sont priés de s'adresser au premier secrétaire. La contribution pour les congressistes sera de 15 fl., ou 25 sh., ou 30 frs suisses, ou 25 R. M. Les langues officielles du Congrès seront le français, l'allemand et l'anglais.

Le Comité d'organisation est composé de MM. G. Heymans, président ; E. D. Wiersma, vice-président ; F. Roels, 1e secrétaire, Maliebaan, 86, Utrecht ; H. J. F. W. Brugmans, 2e secrétaire ; L. Bouman ; G. Van Wayenburg ; H. Zwaardemaker.

Les sujets que l'on traitera au congrès sont les suivants :

Comprendre et expliquer : Binswanger, Kreuzlingen ; Jaspers, Heidelberg; Spranger, Berlin.

Intensité des sensations : Boring, Cambridge, Mass. ; Myers, Londres ; Werner, Hambourg.

Les qualités de la forme : Benussi, Turin ; Koffka, Giessen ; Michotte, Louvain.

Behaviorisme : Mc. Dougall, Cambridge, Mass. ; Piéron, Paris.

La psychologie des peuples primitifs : Bartlett, Cambridge ; Lévy-Bruhl, Paris; Mayer-Gross, Heidelberg; Storch, Tübingen.

La psychologie de la religion : Janel, Paris ; Leuba, Bryn Mawr.

Il y aura, en outre, nombre de communications particulières.

— *The Aristotelian Society, the Mind Association, the Oxford Philosophical Society* ont tenu leur session commune à Oxford, Balliol College du 24 au 26 juillet. Le programme comportait :

The nature of Intelligence : H.W. Carr, A. Wolf, C. Spearman.

The concept of Energy ; C. R. Morris, Dorothy Wrinch, L. J. Russel.

The Biological Basis of the Sense of Time ; Ivy Mackenzie.

Croce's Theory of the Practical Nature of Science ; J. A. Smith, A. D. Lindsay, F. C. S. Schiller.

Plato and Aristotle ; P. E. More ; W. D. Ross, G. Dawes Hicks.

Is Art a Form of Expression or of Apprehension? J. MacMurray, C. E. M. Joad, A. H. Hannay.

— La société juridique internationale IVR « Internationale Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie » tiendra à Berlin dans la semaine de Pâques (6 au 9 avril) son quatrième Congrès.

La société publie la revue *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*. Elle a consacré cette année les numéros de juillet et d'octobre de cette publication à une vaste enquête juridique, économique et politique sur le bolchévisme, à laquelle ont collaboré divers juristes et économistes allemands et russes.

— Viennent de paraître les *Acta primi congressus thomistici*

internationalis (Un vol. 315 pp., à Rome, au siège de l'Academia romana di S. Tommaso). On y trouvera le texte des communications présentées au Congrès et en outre un compte rendu très soigné des discussions.

— Le sixième Congrès international de Philosophie se tiendra du 13 au 17 septembre 1926 à l'Université de Harvard, à Cambridge (Massachussets). Il sera organisé par l'American Philosophical Association.

Le Congrès aura quatre sections : A. Métaphysique (avec la philosophie de la nature, la philosophie de la religion et la philosophie de l'esprit). — B. Théorie de la connaissance, logique et méthodes des sciences. — C. Théorie des valeurs (comprenant la morale, la philosophie sociale et politique, la philosophie du droit, de l'éducation et l'esthétique). — D. Histoire de la philosophie.

Chacune des sections occupera une des séances générales.

Les communications ne seront admises que si elles sont présentées personnellement par leurs auteurs. Ils sont cependant invités à soumettre d'avance le titre et un résumé (en dactylographie) à l'agrément du bureau.

Langues admises au congrès : anglais, français, allemand, italien et espagnol.

Prix de souscription : 5 dollars.

Président du Comité organisateur : Nicholas Murray Butler. Secrétaire : A. C. Armstrong. Pour la correspondance s'adresser au Professeur John J. Coss, 531, West 116 street, New-York City.

— Le 29e Congrès des aliénistes et neurologistes de langue française s'est tenu à Paris, du 28 mai au 1er juin 1925 et a coïncidé avec la célébration du centenaire de Charcot. Parmi les nombreuses et intéressantes communications dont plusieurs ont donné lieu à d'utiles échanges de vues entre les nombreux neurologistes et psychiatres venus de tous les coins de l'Europe, citons :

L'interdépendance des grandes fonctions du système nerveux et la médecine psychiatrique, par le Dr Anglade (Bordeaux), président. *La guérison tardive des maladies mentales*, par le Dr Jean Robert (Auch). Cette question si importante de la rééduction du psychisme a suscité diverses observations de la part des spécialistes présents.

Les autres communications étudièrent des cas particuliers de psychopathologie expérimentale.

A. F.

Collections. — Les Editions de la « Revue des Jeunes » vont faire paraître le deuxième volume de la traduction de la *Somme*

Théologique de saint Thomas d'Aquin, sous format réduit, que nous avons déjà annoncée : Le traité de *Dieu* préparé, traduit et annoté par le R. P. Sertillanges.

Le premier volume est déjà en librairie. Il contient : Le traité de *La Prudence*. Traduction française par le R. P. Noble, in-32 de 306 pages, 1925, (broché 8 frs). Chacun des traités est complété par un avant-propos qui en indique la place dans l'œuvre du *Docteur Commun* et par deux appendices consacrés l'un à des notes explicatives concernant le texte même du traité, l'autre à des renseignements techniques d'ordre plus général sur la doctrine contenue dans le traité.

La *Revue des Jeunes* publie dans son numéro du 25 août 1925, sur cette édition, une note du R. P. Gillet, O. P., professeur à l'Institut catholique de Paris. L'édition complète sera achevée en 1927.

— Dans la Collection : *Les Classiques de la Philosophie* publiée sous la direction de MM. Victor Delbos (†), André Lalande et Xavier Léon ont déjà paru :

Berckeley, *Les Principes de la Connaissance humaine*, trad. de Ch. Renouvier (1 vol. in-8°, 4 fr.) et *La Siris*, trad. de G. Beaulavon et D. Parodi (1 vol. in-8°, 5 fr.). — Maine de Biran, *Mémoire sur les Perceptions obscures*, publié par P. Tisserand (1 vol. in-8°, 3 frs). — Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique*, t. I et II (chacun in-8°, 6,50 frs). — Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, publié par Raymond Lenoir (1 vol. in-8°, 7,50).

La collection est éditée par la librairie Armand Colin, à Paris.

— La *Rivista di Filosofia* (Dir. Giuseppe Tarozzi, Via Toscana, 11, Bologne) contient dans son numéro d'avril-juin 1925 les communications faites au 5e Congrès italien de philosophie.

— La *Biblioteca di Cultura filosofica* annonce la publication prochaine des ouvrages suivants :

E. Troilo, La filosofia e la vita. — M. Manlio Rossi, La definizione della filosofia. — Lerigi Perigi, Il dinamismo dello spiritu. — Edit. : « Il Solco » citta di Castello (Perugia).

Répertoires. — Instruments de Travail. — M. Rufino Blanco y Sanchez vient de faire paraître un *Annuario de bibliografia pedagogica* 1923-1924 (Madrid, El Magisterio español, 1925, in-8°, 103 p., 3 pes.). Cet ouvrage contient plus de 1400 numéros. Les publications espagnoles signalées sont au nombre de 250, les autres sont des ouvrages en langues étrangères.

— Miss Mary Wilson Mac-Nair publie les listes des thèses docto-

rales des Etats-Unis et imprimées en 1922 et 1923 sous le titre : *Library of Congres. A list of American doctoral dissertations printed in 1922* (1923). Washington, Governement printing office 1924-1925, in-8° de 238 et 208 pp. Prix 35 cents le vol., avec des suppléments pour les années 1918 à 1922.

— M. Marcel Godet, directeur de la Bibliothèque nationale suisse, a publié sous les auspices de la Commission de coopération intellectuelle de la Société des Nations que préside M. Henri Bergson un *Index bibliographicus : Répertoire international des sources de bibliographie courante (périodiques et institutions)*. Genève, Soc. des Nations, 1925, 233 pp., 12,50 fr.

On y trouvera pour chaque pays et pour chaque science les périodiques à consulter et les institutions propres à renseigner. Jusqu'à ce jour il existait bien des ouvrages de bibliographie générale comme le *Guide to Reference books* de Miss Mudge ou le *Handbuch der Bibliographie,* de Schneider, mais ils concernaient la biblographie rétrospective et n'accordaient forcément qu'une place restreinte à la bibliographie courante.

Dans la partie systématique de cet ouvrage on trouvera, méthodiquement classés, des renseignements relatifs à 1002 périodiques et institutions. L'indice décimal est indiqué à chaque division ou subdivision.

Ensuite il y a un répertoire par pays. Une table alphabétique de tous les titres et sous-titres complète l'ouvrage.

Travaux récents. — Deux nouveaux cahiers (IV et V) de l'important ouvrage du R. P. Maréchal : *Le point de départ de la Métaphysique* vont paraître, *Titus : Par delà le Kantisme, vers l'Idéalisme absolu* et *Le thomisme devant la philosophie critique. Comparaison avec quelques philosophies modernes.*

— Les rapports entre la Philosophie et le Droit ont été étudiés dans deux volumes publiés par M. Georges Renard, professeur à la Faculté de Droit de Nancy, chargé de conférences de philosophie du Droit :

Le Droit, la Justice et la Volonté, Conférences d'introduction philosophique à l'étude du droit. Librairie du recueil Sirey, 1924. *Le Droit, la Logique et le Bon Sens, Conférences d'introduction philosophique à l'étude du droit.* Ibid. 1925.

— La *Revue de l'Institut de Sociologie* (Institut Solvay, de Bruxelles) contient dans son numéro de mars-mai 1925, le texte d'une communication faite à l'Institut de Sociologie par M. le professeur

E. Dupréel (Bruxelles) intitulée : *La Sociologie et les problèmes de la Connaissance.*

— Sous le titre : *Morale et Religion* viennent de paraître la série des allocutions ou conférences sur *Les problèmes du Temps présent* données par Emile Boutroux aux conférences de *Foi et Vie.* Elles vont de 1907 à 1918. Le texte en avait été revu par l'auteur. (1 vol. in-24, 243 pp. Paris, Flammarion, 1925, 8 frs).

G. W.

— *Xenia Thomistica.* A l'occasion du 600e anniversaire de la canonisation de saint Thomas, le P. S. Szabo, O. P., du collège Angélique de Rome, publie trois volumes d'études ; le premier consacré à la philosophie, le deuxième à la théologie, le troisième à l'histoire et à la critique. — 62, 65, 65 lires italiennes. Rome (5), Via S. Vitale, 15, et Bruxelles, Desclée, rue de la Montagne, 50. — Le premier vol. contient des articles du cardinal L. Billot, de T. Richard, J. M. Ramirez, J. Maritain, P. Gény, J. Zaragueta Bengœchea, E. Barbado, MM. de Munnynck, G. Mattiussi, J. Le Rohellec, J. Gredt, L. Noël, O. Lottin, A. Mansion, etc. Dans le troisième vol. ont écrit entre autres : D. Prummer, P. Mandonnet, M. Grabmann, M. D. Roland-Gosselin, N. Pfeiffer.

— *Leitfäden der Philosophie,* publié par des professeurs des Universités de Bonn et de Cologne chez Ferd. Dümmlers, Berlin et Bonn. Vient de paraître le premier vol. : *Einleitung in die Philosophie,* par Aloys Müller. Prix 3 G. M. Le second vol. : *Erkenntnistheorie,* de Johannes Hessen, est à l'impression.

— Ont paru les nos 3 et 4 des *Cahiers de la nouvelle Journée.* — Le no 3 est consacré à la Mystique ; il contient des études de M. Blondel, V. Delbos, J. Wehrlé et J. Paliard. — Le no 4 étudie la Cité moderne et les Transformations du droit. On y trouve des articles de M. Haurion, J. Bonnecase, G. Renard, L. Rolland, P. Cuche.

— La Revue *Razon y Fe* rédigée par les Pères de la Compagnie de Jésus de Madrid, fête le 25e anniversaire de sa création. Elle a publié à cette occasion un numéro extraordinaire contenant des articles de philosophie, de science, d'histoire, etc.

A. F.

Travaux sur l'histoire de la philosophie. — Le 6e volume de la Bibliothèque thomiste (Kain, Le Saulchoir) dont nous avons annoncé l'imminente publication, vient de sortir de presse : *Autour du décret de 1210 :* I. *David de Dinant. Etude sur*

son matérialisme panthéiste, par G. Théry, O. P. In-8° de 160 pp., 12 francs.

Cet ouvrage jette une vive lumière sur certains coins encore fort peu explorés de l'histoire de la philosophie médiévale.

— On annonce que M. Et. Gilson va faire paraître une nouvelle édition du *Discours de la méthode* avec commentaire critique, historique et philosophique.

— M. l'abbé E. Vansteenberghe, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg, publiera incessamment dans le *Spicilegium Sacrum Lovaniense* une étude sur la campagne de Nicolas de Cuse contre le Concile de Bâle, avec des textes inédits.

Dans la même collection paraîtra un volume sur Richard de Cuse contre le Concile de Bâle, avec des textes inédits.

Dans la même collection paraîtra un volume sur Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine, par R. P. E. Hocedez, professeur au Collège théologique de la S. J. à Louvain.

— Le P. Getino, O. P., publie en le commentant un manuscrit du XIVe s., contenant une « légende » inédite de saint Thomas d'Aquin qui serait dû à Pierre Martin ou Martir. Ce manuscrit appartient au couvent de St-Dominique fondé en 1219.

— La Société d'édition des Belles-Lettres, sous les auspices de l'Association Guillaume Budé, vient de faire paraître le tome I d'une édition et traduction des *Confessions* de saint Augustin, par Pierre de Labriolle, professeur à l'Université de Poitiers.

— Les prochains fascicules de la Collection : *Les Philosophes belges* (Louvain, Institut Supérieur de Philosophie) publieront des textes inédits de Siger de Brabant, récemment découverts par Mgr Grabmann et une édition des *Quaestiones disputatae* de Gauthier de Bruges, préfacée par le R. P. Ephrem Longpré.

— M. Henri Massis prépare une édition des œuvres de Pascal (éd. *La Cité des Livres*). Il vient de publier en brochure une étude sur le *Réalisme de Pascal* (Ed. du Pigeonnier, à Saint-Félicien-en-Vivarais).

— Les éditeurs Mayer et Müller de Leipzig rééditent les *Œuvres et écrits de Fichte. — Fichtes Sämtliche Werke,* herausgegeben von J. H. Fichte, 8 vol. — *Nachgelassene Schriften,* herausgegeben von J. H. Fichte, 3 vol. — Les 11 vol. 150 G. M.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

Hans von Arnim. — Die drei aristotelischen Ethiken (Sitzungsber. Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl. Bd 200, Abh. 1). Wien u. Leipzig, Hölder, Pickler-Tempsky, A. G., 1924.

Akos von Pauler. — Grundlagen der Philosophie. Berlin-Leipzig, De Gruyter, 1925.

René Hubert. — Le sens du réel. Paris, Alcan, 1925.

A. Gemelli, O. F. M. — Funzioni e strutture psichiche (Extrait de la *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, fasc I-II, 1925). Milano, Vita e Pensiero.

Hans Meyer. — Geschichte der alten Philosophie (Philosophische Handbibliothek, Bd. X). München, Kösel-Pustet, 1925.

Sancti Thomae Aquinatis In Aristotelis Librum de Anima Commentarium. Ed. recentissima cura et studio P. F. Angeli. M. Pirotta, O. P. — Taurini, Marietti, 1925.

Christian Maréchal. — La Mennais. La dispute de l'Essai sur l'indifférence. Paris, Champion, 1925.

E. Gilson. — Saint Thomas d'Aquin (Collection : Les moralistes chrétiens. Textes et commentaires). Paris, Gabalda.

Dr D. Jaime Balmes. — Obras completas : Filosofia fundamental, T. I. El Criterio. Barcelone, 1925.

M. Grabmann. — La Somme théologique de Saint Thomas, traduit de l'allemand par E. Vansteenberghe. Paris, Nouvelle Librairie Nationale.

R. P. Cuthbert, O. F. S. C. — Vie de Saint François d'Assise, adaptée de l'anglais par l'abbé R. Brousse et A. de Curzon. Paris, Soc. et Libr. S. François d'Assise ; Gembloux, Duculot, 1925.

G. H. Palmer, M. W. Calkins, E. C. Vilm, W. E. Hocking, H. Shapley, K. Francke, R. Pound, J. von Schutze-Gaevernitz. — Immanuel Kant, 1724-1924. New Haven, Yale University Press ; London, Humphrey, Milford, 1925.

L. Noël. — Notes d'épistémologie thomiste. Louvain, Institut Sup. de Philosophie ; Paris, Alcan, 1925.

R. G. Collingwood. — Speculum mentis or The Map of Knowledge. Oxford Clarendon Press, 1924.

G. Théry, O. P. — Autour du décret de 1210 : I. — David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste (Bibliothèque thomiste, VI.). Le Saulchoir, Kain ; Rev. des Sciences philos. et théologiques, 1925.

SAINT THOMAS D'AQUIN. — Somme théologique. La Prudence. Traduction française par H. D. NOBLE, O. P. Paris ; Revue des Jeunes, Desclée, 1925.

Bernhard JANSEN. — Der Kritizismus Kants (Der katholische Gedanke, XII. Bd.). München-Rom. Theatiner Verlag, 1925.

Adrianus A FORTI SCUTO, S. T. D. et Georgius D. SMITH, S. T. D. — Anici Manli Severini Boethi De Consolatione Philosophiae. Londini, Burnes Oates & Washbourne Ltd, 1925.

John DEWEY. — Experience and Nature (Lectures upon the Paul Carus Foundation, First Series). Chicago-London, Open Court Publishing Company, 1925.

Emilio CHIOCCHETTI. — La filosofia di Benedetto Croce, 3e ed. riveduta e ampliata. Milano, Vita e Pensiero, s. d (1924).

G. GENOCCHI, V. CERESI, L. CONSTANTINI. — San Paolo (Il pensiero cristiano 5). Ibid. s. d. (1925).

H. C. E. ZACHARIAS, Ph. D. — Nature and Man. Poona ; A. V. Patvardhan, Aryabkushan Press, 1925.

John BURNET. — Plato's Euthyphro, apology of Socrates and Crito edited with notes. Oxford, at the Clarendon Press, 1924.

J. DEWEY, M. Th. MC CLURE, I. EDWAN, A. G. A. BALZ, W. F. COOLEY, J. H. RANDALL, Jr., S. P. LAMPRECHT, H. L. FRIESS, Wm. P. MONTAGNE, H.W. SCHNEIDER, W. T. BUSH, H H. PARKHURST. — Studies in the history of ideas, vol II New-York, Columbia University Press, 1925.

Dr Joseph SCHWERTSCHLAGER. — Die Sinneserkenntnis. München, Kösel & Pustet, 1924.

Bibliotheca catholica internationalis. Series latina.

N. 1. Nicolaus PFEIFFER. — Doctrina juris internationalis juxta Franciscum de Victoria, O. P., celeberrimum studiorum S. Thomae saeculo XVI instauratorem. Foederatio catholica internationalis (I. K. A.). Zug, Helvetia, 1925.

Felix M. CAPPELLO, S. J. — Tractatus canonico-moralis de censuris juxta codicem juris canonici. Editio altera ex integro reconcinnata. Taurini, Marietti, 1925.

P. Ignacio PUIG. — La discontinuidad fisica de la materia. Extracto de Razon Y Fe). Madrid, Administracion de Razon Y Fe, 1925.

Philosophie und Grenzwissenschaften. I Band, 5. Heft :

Dr Andreas INAUEN, S. J. — Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis. Innsbruck, Felizian Rauch, 1925.

Charles W. HENDEL. — Studies in the Philosophy of David Hume. Princeton University Press, 1925.

L'Universita cattolica del Sacro Cuore. Milano, Vita e Pensiero, 1925.

TABLE DES MATIÈRES

POUR L'ANNÉE 1925

I. L. Noël. — Le réel et l'intelligence . . . 5
II. J. Leclercq. — Le devoir d'altruisme . . . 29
III. R. Feys. — La transcription logistique du raisonnement (*suite et fin*) 61
IV. R. Kremer. — Bulletin d'épistémologie . . 87
V. D. O. Lottin. — La définition classique de la loi. 129
VI. L. Noël. — Le problème kantien 146
VII. J. Hoffmans. — L'expérience chez Roger Bacon . 170
VIII. R. Kremer. — Bulletin d'épistémoiogie (*suite et fin*) 191
IX. J. Henry. — L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin 225
X. D. O. Lottin. — La définition classique de la loi (*suite et fin*) 244
XI. A. Mansion. — Pour l'histoire du Commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote . 274
XII. R. Kremer. — La philosophie contemporaine en Grande-Bretagne d'après un livre récent . . 295
XIII. Le Congrès thomiste de Rome 307
XIV. Chronique de l'Institut supérieur de Philosophie . 315
XV. N. Balthasar. — In memoriam. Léon Becker . 333
XVI. A. Fauville. — La place de James dans l'évolution de la Psychologie 357
XVII. J. Henry. — Le doute initial de l'épistémologie . 376
XVIII. L. Noël. — Après le Congrès thomiste. La discussion sur le réalisme 390
XIX. Chronique de l'Institut supérieur de Philosophie . 394
XX. Programme des cours de l'Institut supérieur de Philosophie 394

COMPTES RENDUS 103, 206, 318, 398
CHRONIQUE. 110, 214, 325, 409
OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION 126, 224, 330, 420

TABLE DES OUVRAGES ANALYSÉS PENDANT L'ANNÉE 1925

C. A. Strong, A Theory of Knowledge (R. Kremer) . . 88
L. A. Reid, Knowledge and Truth, an Epistemological Essay (Id.) 89
B. Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit (Id.) 91
J. Geyser, Einige Hauptprobleme der Metaphysik (Id.) . 93
B. Franzelin, S. J., Die neueste Lehre Geysers über das Kausalprinzip (Id.) 95
E. Przywara, S. J., Religionsbegründung, Max Scheler — J. H. Newman (Id.) 97
J. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers (Id.) 99
Id., Max Schelers Phänomenologie der Religion (Id.) . . 101
M. Grabmann, Der göttliche Grund der menschlichen Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin (Id.) 102
J. M. Dario, S. J., Praelectiones cosmologiae (D. Nys) . . 103
P. Descoqs, S. J., Essai critique sur l'hylémorphisme (N. Balthasar) 105
M. Ettlinger, Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart (E. De Bruyne) 108
R. P. Gredt, O. S. B., Unsere Aussenwelt, Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis (R. Kremer) 192
Id., De cognitione sensuum externorum, disquisitio psychologico-critica circa realismum criticum et objectivitatem qualitatum sensibilium (Id.) 192
J. Thyssen, Die Einmaligkeit der Geschichte, eine geschichtslogische Untersuchung (Id.) 195
J. Chevalier, Pour une science de l'individuel. Introduction à un essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au Pays de Galles (Id.) 197
G. D. Scraba, La dialectique historique, essai d'une métaphysique sociale (Id.). 198
R. P. S. Vismara, O. S. B. Il concetto della storia nel pensiero scolastico (Id.) 199
G. Zamboni, La gnoseologia dell' atto come fondamento della filosofia dell' essere (Id.) 201
Id., Introduzione al corso di gnoseologia pura (Id.). . . 201
Paul Dupont, Les problèmes de la philosophie et leur enchaînement scientifique. Le donné et l'objectif (Id.) . . 202

R. P. J. Maréchal, S. J., Etudes sur la psychologie des mystiques, t. I (Id.) 205, 212
John O'Neill, Cosmology. An Introduction to the Philosophy of Matter (N. Balthasar) 206
R. P. A. Valensin, S. J., A travers la Métaphysique (Id.) . 209
F. De Hovre, Paedagogische Wijsbegeerte (J. van der Veldt). 209
R. P. W. Schmidt, S. V. D., Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung (R. Kremer) 211
Baron Descamps, La Matière et la Force selon la méthode intégrale et à la lumière de la science du réalisme rationnel (D. Nys). 318
Giorgio del Vecchio, La Giustizia (P. Harmignie) . . . 319
Dr. Johannes Hessen, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus (R. Kremer). 320
A. Bouyssonie, Batailles d'idées sur les problèmes de Dieu, du bien, du vrai (Id.). 322
Francesco Olgiati, L'anima di San Tommaso, Saggio filosofico intorno alla concezione tomista (Id) . . . 323
Bernhard Jansen, S. J., Wege der Weltweisheit (Id) . . 324
Jacques Chevalier, Pascal. Pensées sur la vérité de la religion chrétienne (Id.) 324
D. Nys, La notion de temps (F. Renoirte) 398
L. Noël, Notes d'épistémologie thomiste (J. Henry) . . 399
A. Pirotta, S. Thomae Aquinatis In Aristotelis Librum De Anima Commentarium (A. Mansion) 402
M. Baroncelli, Monismo o Monoteismo (N. Balthasar) . . 404
R. Pavese, L'Idea e il Mondo. Abbozzo Introduttivo a un idealismo concreto (Id.) 405
S. Bersani, Immaterialità e Pensiero (Id.) 407
C. Pesch, De Deo uno secundum naturam, de Deo trino secundum personas (Id.) 408
A. Rosmini. Introduzione alla filosofia (R. Kremer) . . 408